545214

ALEXANDER SCHMEMANN

EUHARISTIA
TAINA ÎMPĂRĂȚIEI

Traducere din limba rusă de
Pr. Boris Răduleanu

BCU Cluj-Napoca
LEGAL201415163

editura Σοφία
București

Prefața autorului

Cartea aceasta nu este un manual de teologie liturgică și nici o cercetare științifică. Am scris-o în timpul liber, de multe ori am întrerupt-o și acum, unind toate aceste capitole într-o carte, nu pretind că este nici deplină și nici sistematică.

Cartea aceasta este un șir de reflecții despre Euharistie. Reflecțiile acestea nu decurg totuși dintr-o „problematică științifică", ci din trăirea mea – fie ea cât de mică și de limitată. Am slujit Biserica mai mult de 30 de ani ca preot, ca profesor de teologie, ca păstor și învățător. Și niciodată în acești 30 de ani nu m-a părăsit o preocupare apărută propriu-zis în tinerețe și care mi-a umplut viața de bucurie, o preocupare de bază – privind Euharistia, locul ei în Biserică.

Vai, nu era totuși numai bucurie! Cu cât devenea mai reală trăirea Euharistiei, a Liturghiei Dumnezeiești, Taina biruinței lui Hristos și proslăvirea Lui, cu atât mai puternică devenea sesizarea crizei specifice a Euharistiei în Biserică. În tradiția Bisericii nu s-a schimbat nimic, dar s-a schimbat înțelegerea Euharistiei, înțelegerea în esența ei.

Esența acestei crize constă în lipsa de concordanță dintre ceea ce se săvârșește și înțelegerea Tainei care se săvârșește, respectiv trăirea ei. Într-o oarecare măsură, această criză a existat întotdeauna în Biserică; viața Bisericii, mai bine zis viața

poporului bisericesc nu a fost niciodată desăvârșită, ideală, dar, cu timpul, criza aceasta s-a transformat într-o stare cronică, socotită normală, s-a transformat într-o „schizofrenie" sub obroc. Și „schizofrenia" aceasta otrăvește Biserica și sapă la baza vieții bisericești.

Putem spune, fără exagerare, că trăim într-o epocă îngrozitoare și periculoasă din punct de vedere spiritual. Este îngrozitoare nu numai din cauza urii, a divizării, a sângelui. Înainte de toate, este îngrozitoare pentru că se întețește din ce în ce răscoala împotriva lui Dumnezeu și a Împărăției Lui. Din nou, nu Dumnezeu, ci omul a devenit măsura tuturor lucrurilor; din nou, nu credința, ci ideologia și utopia au ajuns să definească starea spirituală a lumii. Creștinismul apusean, de la un moment dat, parcă a acceptat această perspectivă: aproape concomitent au apărut „teologia eliberării", problemele politice, economice, psihologice, care au înlocuit vederea creștină a lumii, cea de slujire lui Dumnezeu. În toată lumea mișună călugărițe, teologi, ierarhi, care pretind – în numele lui Dumnezeu? – anumite drepturi, apără avorturile și intervertirile, și toate pe seama păcii, a înțelegerii și a unirii tuturor într-o unitate.

De fapt însă, nu o asemenea lume ne-a adus și ne-a vestit nouă Domnul nostru Iisus Hristos. Multora le va părea poate straniu că, drept răspuns la criză, eu propun să ne îndreptăm atenția nu asupra analizei elementelor componente ale crizei, ci asupra Tainei Euharistiei, asupra Bisericii care trăiește prin această Taină. Cred că tocmai aici, în această Sfântă a Sfintelor a Bisericii, este izvorul renașterii așteptate, prin înălțarea Bisericii spre Cina Domnului în Împărăția Lui. Cred, după cum a crezut întotdeauna Biserica, că această înălțare începe o dată cu ieșirea din lumea aceasta desfrânată și păcătoasă, o

dată cu „toată grija cea lumească să o lepădăm". Chemarea Bisericii nu este să rezolve deșertăciunea ideologică și tumultul lumii, ci chemarea Bisericii în lume este darul Cerului, care este și izvorul slujirii ei.

Eu cred că, prin mila lui Dumnezeu, Ortodoxia este aceea care a păstrat și a purtat prin toate veacurile această vedere, această înțelegere propriu-zisă a Bisericii, această cunoaștere că „unde este Biserica, acolo este și Duhul Sfânt, și toată plinătatea Harului" (Irineu din Lyon, *Adv. Haeresis*, IV, 18). Și tocmai pentru că este așa, noi, ortodocșii, trebuie să aflăm în noi înșine puterea de a ne adânci în această renaștere euharistică a Bisericii. Problema nu are în vedere „reforme", „acomodări", „modernizări" etc., ci, dimpotrivă, este vorba de o *întoarcere* la acea vedere, la acea trăire cu care a trăit dintru început Biserica.

Scopul acestei cărți este tocmai de a aminti această revenire.

Am scris cartea aceasta cu gândul la Rusia, cu durere și totodată cu bucurie pentru ea. Aici, fiind în libertate, noi putem discuta și putem gândi. Rusia trăiește prin mărturisire și prin suferință. Și această suferință, această credincioșie este darul lui Dumnezeu, este ajutorul haric.

Și dacă numai o parte din ceea ce vreau să spun va ajunge până în Rusia, și dacă se va arăta întrucâtva folositoare, voi considera, cu mulțumire lui Dumnezeu, că lucrarea mea este împlinită.

Alexander Schmemann
noiembrie, 1983

CAPITOLUL I

Taina Adunării

Când voi vă adunați în Biserică...
(I Cor. XI, 18)

I

„Când voi vă adunați în Biserică", scrie Apostolul Pavel corintenilor, căci pentru el, ca și pentru întregul creștinism primar, aceste cuvinte nu se referă la locaș, ci la natura și la scopul adunării. Însuși cuvântul „Biserică" – ἐκκλησία – înseamnă, după cum se știe, „adunare". „A se aduna în Biserică", în noțiunea creștinismului primar, înseamnă a alcătui o adunare al cărei scop este a descoperi, a realiza Biserica[1].

În această adunare *euharistică* – ca o culminare și ca o împlinire a ei – se săvârșește *„Cina Domnului"*, „frângerea euharistică a Pâinii". În aceeași epistolă, Apostolul Pavel îi ceartă pe corinteni, care „se adună în așa fel încât nu se poate mânca Cina Domnului" (I Cor. XI, 20). Prin urmare, de la început este cu totul evidentă și indiscutabilă această trinitate: Adunarea, Euharistia, Biserica; despre această trinitate, după Apostolul Pavel, mărturisește întreaga tradiție a Bisericii pri-

[1] G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, Dacre Press, Westminster, 1945. – H. Chirat, *L'assemblée chrétienne à l'Age Apostolique*, „Maison-Dieu", Paris, 1949.

mare. În descoperirea acestei esențe și a acestui sens constă problema de bază a teologiei liturgice.

Problema aceasta este cu atât mai importantă cu cât trinitatea evidentă a Bisericii primare a încetat să mai fie evidentă pentru conștiința Bisericii contemporane. În teologia care se numește obișnuit „școlară" și care a apărut după ruperea de Tradiția Sfinților Părinți, provenită mai ales din Apus, din înțelegerea apuseană atât a metodei, cât și a naturii înseși a Teologiei, nu se pomenește despre legătura dintre Adunare, Euharistie și Biserică. Euharistia se definește și este privită ca una dintre Taine, iar nu ca „Taina Adunării" – potrivit definiției din secolul al V-lea a autorului „areopagitic". Fără a exagera, putem spune că această dogmatică „scolastică" a ignorat sensul ecclesiologic al Euharistiei, după cum a uitat și valoarea euharistică a ecclesiologiei, adică învățătura despre Biserică. Vom mai vorbi despre această ruptură dintre Teologie și Euharistie și despre urmările tragice ale acestei rupturi pentru conștiința Bisericii. Până atunci, menționăm că înțelegerea Euharistiei ca „Taina Adunării" a dispărut treptat, așa cum a dispărut și din *evlavie*. Manualele liturgice reduc Euharistia la „slujirea divină obștească", iar Liturghia se săvârșește mai ales datorită „afluenței credincioșilor". Dar această „afluență a credincioșilor" – adică adunarea – a încetat să fie înțeleasă ca *prima formă* a Euharistiei, iar în Euharistie nu se mai vede și nu se mai percepe forma primară a Bisericii. Evlavia liturgică a devenit individualistă; mărturie elocventă este rânduiala contemporană a împărtășirii, redusă în cele din urmă la „necesitățile spirituale" personale ale credincioșilor, împărtășire pe care nimeni – nici clerul, nici mirenii – nu o mai primește în duhul rugăciunii euharistice: „pe noi pe toți, care ne împărtășim dintr-o Pâine și dintr-un

Potir, să ne unești unul cu altul prin împărtășirea Aceluiași Sfânt Duh..."

Astfel, atât în evlavie, cât și în practica „bisericească" s-a întronat treptat o anumită „reducere" a Euharistiei, o îngustare a sensului ei primar și a locului ei în viața Bisericii. De la depășirea acestei reduceri (îngustări) și întoarcerea la înțelegerea primară a Euharistiei ca „Taina Adunării", ca „Taina Bisericii", trebuie să începem explicarea ei liturgică în teologie.

Înainte de toate, trebuie să arătăm că ambele „reduceri" (îngustări) ale Euharistiei – și în teologie, și în evlavie – se află în contradicție vădită cu însăși săvârșirea Euharistiei, așa cum o păstrează Biserica de la început. Prin „săvârșire" noi nu înțelegem aici anumite amănunte ale riturilor și ale tainelor care s-au dezvoltat, s-au schimbat și s-au complicat, ci acea structură de bază a Euharistiei, acel *shape* – după expresia lui Dom Gregory Dix – care urcă până la baza slujirii divine creștine, cea apostolică. Am mai arătat că defectul de bază al teologiei școlare este că, în tratarea sa despre Taine nu pornește din trăirea vie a Bisericii, din tradiția concretă liturgică, așa cum este păstrată în Biserică, ci din categorii și definiții proprii apriorice și abstracte, care nu concordă totdeauna cu realitatea vieții bisericești. De la început, Biserica mărturisea cu tărie că „legea credinței" (*lex credendi*) și „legea rugăciunii" (*lex orandi*) sunt nedespărțite și una servește de temelie celeilalte, după cuvântul Sfântului Irineu din Lyon: „Învățătura noastră este în concordanță cu Euharistia, iar Euharistia confirmă învățătura" *(Adversus Haeresis)*. Dar teologia clădită după chipul apusean nu se interesează deloc de felul în care se săvârșește slujba divină de către Biserică, de logica proprie acesteia și de „orânduirea" ei. Pornind de la propriile premise abstracte, teologia hotărăște apriori ce este „princi-

pal" și ce este „secundar" și „secundarul" – care nu prezintă interes pentru teologie – apare, în cele din urmă, însăși slujba divină în toată complexitatea și varietatea ei, adică devine secundară tocmai slujirea divină cu care trăiește de fapt Biserica. Din slujirea divină se scot în evidență, în mod artificial, „momentele" de seamă, asupra cărora se și concentrează întreaga atenție a teologului. Astfel, în Euharistie se consideră „momentul" de seamă prefacerea Sfintelor Daruri și apoi împărtășirea; la Botez – „scufundarea de trei ori", la Cununie – „formula săvârșirii tainei": „Cu slavă și cu cinste încununează-i..." și altele.

Teologul care cugetă în acest fel nu se gândește la faptul că „valoarea" acestor momente nu poate fi separată de contextul liturgic, că aceste momente sunt singurele care arată de fapt, în chip real, adevăratul conținut. De aici, rezultă sărăcia uimitoare și explicarea unilaterală a Tainelor în dogmatica noastră școlară. De aici, îngustarea și unilateralitatea evlaviei liturgice, care, dacă nu se hrănește și nu se conduce după „catheza liturgică" din timpul Sfinților Părinți, adică după explicarea reală teologică, atunci slujirea divină cade sub influența tâlcuirilor simbolice și alegorice posibile și apare ca un „folclor" liturgic sui-generis. Eu am scris despre aceasta, și anume că primul principiu al teologiei liturgice este ca, în explicarea tradiției liturgice a Bisericii, să nu pornim din scheme abstracte, pur intelectuale, atribuite slujirii divine, ci din însăși slujirea divină, aceasta însemnând, în primul rând, din trăirea și din *orânduirea* ei...

II

Orice studiu serios asupra slujirii euharistice nu poate să nu ne convingă de faptul că această slujire se construiește, de la început și până la sfârșit, pe principiul co-raportării, adică al interdependenței dintre proistos și popor. Am putea defini și mai clar legătura aceasta ca fiind *con-slujire*, după cum a afirmat și decedatul Părinte Nicolae Afanasiev în lucrarea sa *Cina Domnului*, lucrare încă insuficient prețuită până acum[1] (2). Într-adevăr, în teologia școlară și în evlavia liturgică determinată de ea, această idee a co-raportării nu joacă nici un rol și este chiar negată. Cuvântul „con-slujire" se aplică numai la clerul care participă la slujbă; iar în ceea ce privește mirenii, participarea lor se consideră a fi în întregime pasivă. Despre aceasta mărturisesc, de exemplu, cărțile de rugăciune ce se tipăresc anume pentru mireni: „Rugăciunile de la Liturghia Dumnezeiască". Autorii acestor cărți considerau ca pe un lucru de la sine înțeles că rugăciunile euharistice care lipsesc aparțin numai clerului; dar și mai regretabil este că cenzorii duhovnicești aprobă de zeci de ani aceste rugăciuni, dovedind că sunt de aceeași părere. Chiar în manualele liturgice științifice și de bună-credință (ca de exemplu *Euharistia* decedatului arhimandrit Kiprian Kern), când se enumeră condițiile necesare pentru slujirea Liturghiei, se amintește de obicei totul, începând cu hirotonia legală a preotului, inclusiv până la calitatea vinului, totul în afară de „adunarea în Biserică", socotită a nu fi o „condiție" a Liturghiei.

Toate documentele prime mărturisesc totuși, de comun acord, că *adunarea* (συνάξις) era considerată totdeauna actul prim și de bază al Euharistiei. Acest fapt este indicat și în de-

[1] Prot. N. Afanasiev, *Biserica Duhului Sfânt*, YMCA-Press, Paris, 1971; *Cina Domnului*, 1952 (lb. rusă).

numirea liturgică primară a săvârșitorului Euharistiei: *Proistosul* (προϊστάμενος), a cărui primă funcție este de a fi conducătorul adunării, de a fi „Proistosul fraților". În acest fel, adunarea este primul act liturgic al Euharistiei, este baza și începutul ei.

Spre deosebire de practica actuală, în creștinismul primar adunarea *premerge* intrării proistosului. „Biserica, scrie Sfântul Ioan Gură de Aur, este casa comună pentru noi toți și voi ne întâmpinați pe noi când intrăm... Ca urmare, îndată după aceasta, noi vă salutăm și vă acordăm pacea."[1] Despre locul și valoarea intrării la slujba Euharistiei vom vorbi mai amănunțit în legătură cu „intrarea mică" (vohodul mic). Acum însă e necesar să spunem despre practica actuală, conform căreia întregul început al Liturghiei – intrarea preoților slujitori, înveșmântarea lor în odăjdiile preoțești, spălarea mâinilor și, în sfârșit, pregătirea Darurilor – a devenit nu numai ca o „lucrare particulară" exclusiv a clerului, dar s-a și separat într-o „slujire sfântă a Liturghiei", având și otpustul propriu. Practica aceasta, deși este legiuită formal în *Liturghier*, totuși trebuie privită într-o altă lumină mult mai veche – care a ajuns până la noi –, practica slujirii Euharistiei de către arhiereu. Când arhiereul slujește Liturghia, prezența și întâmpinarea lui de către adunare și înveșmântarea lui are loc în mijlocul adunării, și nu intră în altar până la „intrarea mică" (vohodul mic); și el repetă parcă a doua oară proscomidia, înainte ca Darurile să fie aduse de noi la Prestol, adică în timpul „intrării celei mari" (vohodul cel mare). Este neîndreptățită afirmația că aceasta a apărut dintr-o „solemnitate" deosebită, proprie slujbei arhierești și împotriva căreia se ridică uneori voci ale

[1] Sfântul Ioan Gură de Aur, *In Matheeum 32 (33):6* (P.G. 57, 384); Juan Mateos, *Evolution historique de la Liturgie de St. Jean Chrysostome*, B: „Proche-Orient Chrétien" XV, 1965 (333-351).

râvnitorilor după „simplitatea primilor creștini". Dimpotrivă, slujba arhierească a păstrat – nu în toate detaliile, însă în duhul și în forma de bază – practica euharistică din primele veacuri și a menținut faptul că, în Biserica primară, Arhiereul era proistosul adunării euharistice[1].

Mult mai târziu, când a început să se transforme Biserica locală în comunități administrative („eparhia") și, înmulțindu-se parohiile, preoții – din săvârșitori extraordinari ai Euharistiei (locțiitori ai Episcopului) – s-au transformat în „săvârșitori obișnuiți". Din punctul de vedere al teologiei liturgice, slujirea intrării în adunare a Arhiereului poate fi considerată mai „normativă", în timp ce intrarea preotului, apărută în virtutea împrejurărilor, deși practic posibilă, nu desființează în nici un caz valoarea *adunării în Biserică*, adevăratul *început*, lucrarea *primă* și de bază a Euharistiei.

III

Con-slujirea proistosului cu poporul se exprimă, fără excepție, în structura dialogală, în toate rugăciunile euharistice. Adunarea „pecetluiește" toate rugăciunile cu cuvântul *„Amin"*[2], un cuvânt-cheie al slujirii divine creștine, care leagă într-un întreg organic pe proistos și poporul lui Dumnezeu pe care-l conduce. Fiecare dintre aceste rugăciuni (excluzând „rugăciunea preotului pentru sine însuși", pe care o citește în timpul cântării heruvimice și despre care vom vorbi mai departe) se pronunță în numele nostru, al tuturor. Fiecare dintre părțile componente ale sfintei slujiri euharistice – citirea

[1] Juan Mateos, *op. cit.*, p. 333.

[2] G. Dix, *op. cit.*, pp. 128-129; H. Shiler, *T.W. Kittel*, 1, 342; A. Baumstark, *Liturgie comparée*, Chevetogne, pp. 49, 82.

cuvântului lui Dumnezeu, înălțarea, împărtășirea – începe cu dăruirea reciprocă a păcii: „pace vouă" – „și duhului tău..." Și, în sfârșit, toate rugăciunile cuprind în conținutul lor lauda *noastră*, mulțumirea *noastră*, împărtășirea *noastră*, iar ca scop au „unirea noastră unul cu altul întru împărtășirea Aceluiași Duh..."

Tot așa se poate spune și despre orânduirea Euharistiei: toate, într-un fel sau altul, exprimă nu numai unitatea proistosului și a poporului, dar și „sinergia" lor – conlucrarea, con-slujirea în înțelesul literal al acestor cuvinte. Astfel, citirea Cuvântului lui Dumnezeu și explicarea lui în predică alcătuiesc, după mărturisirea tuturor documentelor, conținutul primei părți a slujirii sfinte euharistice, care-i presupune și pe cei care ascultă, care primesc predica. Înființarea proscomidiei în altar, apariția în altar a unui „jertfelnic" deosebit, nu a nimicit practica inițială de aducere a Darurilor în adunare de către popor, care se săvârșește acum la „intrarea cea mare" (vohodul cel mare). De asemenea, „sărutarea păcii" – chiar dacă se săvârșește acum numai de cler, după sensul vozglasului „Să ne iubim unul pe altul", se referă la întreaga adunare, ca și vozglasul ultim: „Cu pace să ieșim..."

Toate acestea merită o atenție deosebită, întrucât orânduiala liturgică bizantină s-a dezvoltat sistematic tot mai mult, accentuând separarea „mirenilor" de „cler", pe „cei care se roagă" de „cei care slujesc". Evlavia liturgică bizantină, după cum am stăruit să arăt în alt loc și după cum a arătat în mod strălucit părintele N. Afanasiev[1], a căzut cu totul sub influența acceptării *misterioase* a slujirii divine, bazată pe diferențierea între „cei consacrați" și „cei neconsacrați". Totuși, influența aceasta s-a dovedit cu totul neputincioasă în a schimba slujirea inițială a Euharistiei, care, prin fiecare cuvânt și lucrare, exprimă *con-slujirea* tuturor, a unora față de ceilalți, a fiecăruia la locul său și în slujirea sa, într-o unică lucrare sfântă a Bisericii. Sensul prim, direct și nemijlocit al acestor cuvinte și lucrări a încetat să ajungă până la cunoștința atât a clerului, cât și a mirenilor, iar în conștiința lor a apărut o duplicitate sui-generis între „datele" slujirii divine și explicarea lor. Ca rezultat al acestei duplicități, au apărut și s-au dezvoltat explicări „simbolice" de tot felul[1], pentru cele mai simple cuvinte și acțiuni care, adeseori, nu au aproape nici o legătură cu sensul direct. Despre cauzele și urmările acestei evlavii liturgice noi și „nominalistice", care domnesc fără întrerupere în Biserică, am vorbit și vom mai vorbi. Acum, este important să subliniem că evlavia nouă nu a reușit să întunece, să inverseze caracterul *sobornicesc* al Euharistiei până într-atât, încât să nu mai fie recunoscut și să o rupă de Biserică și, ca urmare, de *adunare*.

Chiar și cel mai vădit și poate cel mai regretabil rezultat al acestei „evlavii" noi, și anume: îndepărtarea faptică a mirenilor de la împărtășire – care nu mai are loc odată cu participarea lor la Liturghie, ci a devenit pentru ei ceva excepțional – nu a putut întuneca mărturia directă a slujirii euharistice înseși: „...iar pe noi *toți* care ne împărtășim dintr-o Pâine și dintr-un Potir...", „cu frica lui Dumnezeu și cu credință apropiați-vă..." și altele. Toate aceste texte, chemări, cuvinte se referă, fără îndoială, la întreaga adunare, iar nu la participanți singuratici și izolați.

Părintele N. Afanasiev are dreptate când scrie: „Dacă am înlătura tot ce a fost introdus în viața noastră liturgică, mai

[1] Prot. Al. Schmemann, *Introducere în Teologia Liturgică*, p. 105 și urm.

[1] A. Roberts, J. Donaldson, *Anteniceene Chr. Liturgy*, II, 59, p. 124: „... acum când înveți poporul, poruncește-i și avertizează-l să se adune regulat în Biserică și să nu se retragă, ci să se adune totdeauna, ca nu cumva vreun om să diminueze Biserica neparticipând."

ales în decursul ultimelor secole, atunci între viața liturgică și practica Bisericii primare nu ar fi deosebiri importante. Defectul de bază al vieții noastre liturgice este că noi acordăm o valoare mare modificărilor survenite ocazional și neocazional în slujirea noastră liturgică, iar nu esenței lor. Principiile de bază ale învățăturii despre Euharistie apar destul de clar din ele. Natura Euharistiei s-a păstrat neatinsă într-însele... De aceea, problema noastră constă nu atât în a produce schimbări în viața noastră liturgică, cât în a fi conștienți de natura reală a Euharistiei."[1]

IV

Aceeași idee a adunării și a con-slujirii este exprimată și întruchipată prin locul și încăperea în care se săvârșește Euharistia, adică *locașul*. Manualele liturgice vorbesc mult și amănunțit despre locaș, despre construcția lui, despre valoarea „simbolică" a părților lui, însă în aceste descrieri și definiri nu se amintește deloc de legătura vădită a locașului creștin cu ideea *adunării*[2], cu caracterul sobornicesc al Euharistiei. Nu este nevoie să repetăm ceea ce am spus în alt loc despre dezvoltarea complexă a locașului și a „evlaviei legate de locaș" în Răsăritul ortodox. E suficient să amintim că locașul creștin primar este, înainte de toate, *domus ecclesiae* – locul adunării Bisericii și al frângerii pâinii euharistice. În această idee de adunare constă propriu-zis noutatea locașului creștin și

[1] Prot. N. Afanasiev, *Biserica Duhului Sfânt* (lb. rusă).

[2] *Introducere în Teologia Liturgică*, cap. III, p. 105 și urm. – Vezi și: *Martyrium* (Cercetare asupra cultului relicvelor și artei creștine antice, vol. I, Arhitectura, Collège de France, 1946; Iconografie, 2 vol., 1946). – Vezi și L.Ouspensky, *Eseu asupra teologiei icoanei în Biserica Ortodoxă*, vol. I, Paris, 1960. – ib.: Yves Congar, *Misterul templului*, Paris, 1958.

principiul dezvoltării lui. Oricât de complexă ar fi dezvoltarea locașului, oricât de mare influență ar avea asupra lui ceea ce am numit evlavie „misteriologică", factorul care unește și îndrumă este tocmai ideea adunării în Euharistie. Ca și la început, în epoca primară a creștinismului, tot așa și acum – în cele mai bune întruchipări bizantine sau rusești – locașul impresionează în chip viu și se simte ca *sobor*, adunare care unește – întru Hristos – cerul și pământul, și întreaga făptură, ceea ce și constituie esența și destinația Bisericii... Despre aceasta mărturisește și *forma* locașului, și pictura icoanelor. Forma locașului, adică locașul ca „organizare" a spațiului, exprimă în esență aceeași co-raportare, aceeași „structură dialogală" care, după cum am văzut, definește prin sine și *slujirea* adunării euharistice. Aici avem Prestolul (Sfânta Masă) și altarul pe de o parte și „corabia" Bisericii, adică locul adunării pe de altă parte. Corabia este îndreptată spre Prestol (Sfânta Masă), în el își are scopul și împlinirea sa. Însă și Prestolul e legat cu corabia, el există raportat la ea. Dar în evlavia liturgică actuală altarul se prezintă ca o sfințenie de sine stătătoare, accesibilă numai celor „consacrați", ca un spațiu cu totul „sfânt", care prin „sacralizarea" sa parcă subliniază că mirenii sunt dincolo, sunt „profani". Nu e greu de dovedit că prezentarea aceasta este nouă, este falsă și, mai ales, foarte păgubitoare pentru Biserică. Ea apare ca unul din izvoarele principale ce alimentează „clericalismul" străin Ortodoxiei, care-i reduce pe mireni la starea unor oameni lipsiți de drepturi, ca unii „care nu au dreptul" să intre acolo, să nu atingă ceva, să nu participe la ce se săvârșește acolo. La noi, s-a creat chiar și tipul preotului care vede aproape esența preoției în permanenta „apărare" a sfințeniei de atingerea mirenilor și care află în aceasta o satisfacție sui-generis și aproape pătimașă.

O asemenea prezentare a altarului este și nouă, și falsă. Desigur că ea depinde de înțelegerea corespunzătoare a iconostasului, care este, înainte de toate, ca un perete ce desparte sfânta sfintelor (altarul) de mireni și pune între ei o barieră de netrecut.

Oricât de straniu ar apărea astăzi mulțimii ortodocșilor, trebuie să afirmăm că iconostasul a apărut dintr-o cauză total contrară: nu pentru *a separa*, ci pentru *a uni*. Deoarece icoana este mărturie sau, mai bine zis, este consecința unirii între cel Dumnezeiesc și cel omenesc, între cel ceresc și cel pământesc; ea este întotdeauna, prin esență, icoana Întrupării. De aceea și iconostasul a apărut de la început din trăirea realității că locașul este „cerul pe pământ", ca o mărturie că „s-a apropiat de noi Împărăția lui Dumnezeu". Ca și întreaga iconografie din locaș, iconostasul este prezentarea întrupată a Bisericii ca *sobor* (adunare), ca unitate a lumii văzute și nevăzute, ca descoperirea și prezența făpturii noi și transfigurate.

Tragedia este că s-a produs o ruptură în însăși tradiția reală a iconografiei ortodoxe, care a exclus total din conștiința bisericească acel „co-raport" dintre icoane și locaș. Locașurile noastre nu se mai pictează acum cu icoane, ci icoanele se atârnă doar, de multe ori fără a avea vreo legătură directă cu întregul, cu locașul în totalitatea sa. Alteori, locașul se împodobește cu diferite reprezentări decorative, prin care detaliile domină asupra întregului și în care icoana devine un amănunt decorativ al ansamblului. Pe de altă parte, această tragedie a constat în apariția treptată – mai întâi a formei, apoi a sensului iconostasului. Din „necesitatea" de a așeza și de a orândui icoanele pe un suport, iconostasul s-a transformat în perete împodobit cu icoane, adică având acum o funcție contrară celei inițiale. Dacă la început icoanele cereau suport, acum peretele cere icoane și, în acest fel, parcă și le pune sieși. Putem nădăjdui că interesul ce se trezește către iconografia reală și înțelegerea legată de ea ca icoane, cât și a artei iconografice, va duce la renașterea semnificației adevărate a iconografiei în locaș, va duce la regăsirea trăirii pe care o încercăm în unele locașuri vechi: în ele, icoanele parcă iau parte la adunarea Bisericii, exprimă sensul ei, îi dau o mișcare și un ritm etern. Împreună cu prorocii, apostolii, mucenicii, ierarhii, întreaga Biserică, întreaga adunare parcă se înalță la cer, se înalță acolo unde ne ridică și ne înalță Hristos – la Cina Lui, în Împărăția Lui...

Aici trebuie să spunem că noua prezentare a altarului și a iconostasului este o împărțire falsă, deoarece contrazice tradiția liturgică a Bisericii. Această tradiție cunoaște numai sfințirea locașului și a Prestolului (a Sfintei Mese), dar nu cunoaște sfințirea altarului separat de „corabie". Locașul întreg se unge cu Sfântul Mir – ca și Prestolul –, locașul *întreg* „se pecetluiește" ca sfințenie și loc sfânt. Tot ca argument în acest sens este și slujba „bizantină" a sfințirii locașului, momentul aducerii moaștelor care trebuie să fie puse pe Sfânta Masă. Nu la ușile împărătești ale altarului, ci la ușile închise pe dinafară ale locașului, arhiereul spune: „Ridicați, căpetenii, porțile voastre! Cine este acesta Împăratul Slavei? Domnul Puterilor, acesta este Împăratul Slavei!..." Explicând acest ritual, Simion din Tesalonic, cel mai de seamă reprezentant al exegezei simbolice și mistice a slujirii, scrie: „...Mucenicii – în sfintele moaște – și arhiereul însuși Îl preînchipuie pe Hristos, iar locașul preînchipuie cerul... Arhiereul citește *rugăciunea intrării*, chemând con-slujitorii îngeri care intră împreună cu noi. În acest fel, porțile locașului și deschiderea lor arată că slujitorii intră în locaș parcă ar intra în cer, în numele

Tatălui, ca martori ai lui Iisus Hristos, intră prin deschizătură în cortul ceresc..."[1]

Este clar că ritualul acesta s-a concretizat în acea epocă în care – și despre aceasta mărturisesc foarte multe documente – ușile împărătești nu se numeau ușile altarului, ci ușile locașului, când locașul întreg era considerat ca cerul pe pământ, ca locul în care, prin adunarea euharistică a Bisericii „prin ușile încuiate", vine Domnul și cu El, și în El, Împărăția Lui... Despre valoarea Prestolului în Euharistie noi am vorbit amănunțit în legătură cu așa-numita „intrarea cea mică" (vohodul cel mic). Cele spuse până acum sunt suficiente pentru a sublinia nu numai legătura inițială și de bază a locașului cu adunarea, dar și sensul locașului însuși, ca fiind *sobor* (adunare), fiind întruparea în forme arhitecturale, în culori și în chipuri, a „adunării în Biserică..."

V

Liturghia este „Taina Adunării". Hristos a venit „pentru ca pe fiii împrăștiați ai lui Dumnezeu să-i adune într-una" (In. XI, 52) și Euharistia, chiar de la început, a fost descoperirea și realizarea unității poporului Nou al lui Dumnezeu, adunat de Hristos și întru Hristos. Trebuie să cunoaștem bine și să ținem minte: în locaș mergem nu pentru rugăciunea individuală, ci mergem ca să *ne adunăm în Biserică,* iar locașul văzut este doar chipul locașului celui nefăcut de mână, pe care îl reprezintă. De aceea „adunarea în Biserică" este cu adevărat prima lucrare liturgică, este baza întregii Liturghii și, dacă nu înțelegi aceasta, nu poți înțelege lucrarea tainică ce urmează.

[1] Simion din Tesalonic, *Operele Fericitului Simion Arhiepiscopul din Tesalonic* (Scrierile Sfinților Părinți și Învățători ai Bisericii, vol. II, SPB, 1856, pp. 147-175 (lb.rusă).

Când spun: „Mă duc la Biserică", aceasta înseamnă că eu merg la adunarea credincioșilor, pentru ca împreună cu ei să *alcătuim Biserica*, ca să fiu ceea ce am devenit în ziua botezului, adică *mădular* în sensul deplin al acestui cuvânt, mădular al Trupului[1] lui Hristos: „Voi, spune Apostolul, sunteți Trupul lui Hristos și în parte mădulare" (I Cor. XII, 27). Eu mă duc să arăt și să mărturisesc înaintea lui Dumnezeu și a lumii Taina Împărăției lui Dumnezeu, deja „venită în putere".

Împărăția lui Dumnezeu a venit și vine întru putere în Biserică. Iată Taina Bisericii! Taina Trupului lui Hristos: „Unde sunt *adunați* doi sau trei în numele Meu, acolo și Eu sunt în mijlocul lor." Minunea adunării bisericești constă în aceea că ea nu este „însumarea" oamenilor păcătoși și nevrednici care o compun, ci Trupul lui Hristos. Adeseori spunem că mergem la Biserică pentru a primi ajutor, putere harică, mângâiere de la ea. Însă uităm că noi suntem Biserica, noi o alcătuim, că Hristos se află în mădularele Sale și că Biserica nu este în afară de noi, nu este deasupra noastră, ci *noi suntem întru Hristos și Hristos în noi*. Creștinismul constă nu în aceea că el dă fiecăruia posibilitatea „desăvârșirii personale", ci în aceea că înainte de toate creștinilor le este dat și poruncit să fie Biserică – „popor sfânt, preoție împărătească, neam ales" (I Ptr. II, 9), să descopere și să mărturisească prezența lui Hristos și a Împărăției Lui în lume.

Sfințenia Bisericii nu este sfințenia noastră, ci a lui Hristos Care a iubit Biserica și S-a dat pe Sine pentru ea, „pentru ca să o sfințească..., ca să fie sfântă și fără prihană" (Ef. V, 25-27). Sfințenia Sfinților este numai descoperirea și realizarea acestei sfințiri, a acelei sfințenii pe care fiecare dintre noi am primit-o

[1] Noi întrebuințăm cuvântul *Trup* în loc de *Corp*, cum este în original. A se vedea explicarea Părintelui P. Anghelescu, în prefața traducerii *Dogma Euharistică* a prot. S. Bulgakov.

în ziua botezului și în care suntem chemați a crește. Noi însă nu am fi putut crește în ea dacă nu am fi avut-o ca dar dumnezeiesc, ca prezența Lui în noi prin Duhul Sfânt.

Iată pentru ce, în vechime, toți creștinii se numeau *sfinți* și de aceea „adunarea în Biserică" este slujirea noastră ca o îndatorire principală. Noi suntem consacrați în această îndatorire și ea ne aparține, până ce noi singuri nu ne vom lepăda de ea. În vechime, cel ce nu lua parte fără o cauză anume la adunarea euharistică era înlăturat din Biserică, drept unul ce se separa singur de unitatea organică a Trupului lui Hristos, ce se descoperă în Liturghie. Repet, Euharistia nu este „una dintre Taine", una dintre slujirile divine, ci este descoperirea și *înfăptuirea* Bisericii în toată puterea, sfințenia și plinătatea ei, și numai participând la această Taină, noi putem crește în sfințenie și putem împlini tot ce ni s-a poruncit nouă... Biserica adunată în Euharistie, chiar dacă este limitată „la doi sau la trei", este chipul și realizarea Trupului lui Hristos, și numai de aceea cei adunați pot să se *împărtășească*, adică să fie în comuniune prin Trupul și Sângele lui Hristos, căci ei Îl descoperă pe El prin adunarea lor. Nimeni și niciodată nu ar fi putut să se împărtășească, nimeni și niciodată nu ar fi fost vrednic și „suficient" de sfânt pentru împărtășire dacă ea nu ar fi fost dată și poruncită în Biserică, în adunare, în acea unitate tainică în care noi, alcătuind Trupul lui Hristos, putem fără de osândă să-L numim pe Dumnezeu Tată și să fim în comuniune și părtași Vieții Dumnezeiești...

De aici rezultă clar în ce măsură este încălcată esența Liturghiei de modul actual de intrare „individuală" în locaș, în orice moment al slujirii divine. Păstrând modul „individual" și „liber", credinciosul nu cunoaște, nu a aflat taina Bisericii, nu participă la Taina Adunării, la această minune a reunirii natu-

rii umane zdrobite și păcătoase prin unitatea divino-umană a lui Iisus Hristos.

VI

În sfârșit, dacă „adunarea în Biserică" este chipul Trupului lui Hristos, atunci chipul Capului Trupului este *preotul*. El face parte din adunare și este în fruntea ei, și faptul că este în fruntea ei realizează din „grupele creștinilor" *adunarea Bisericii* în plinătatea darurilor sale. Dacă acesta, ca om, este doar unul dintre cei adunați și poate fi păcătos și nevrednic, prin darul Sfântului Duh – păstrat în Biserică de la Cincizecime și transmis neîntrerupt prin punerea mâinilor episcopului – preotul descoperă puterea Preoției lui Hristos Care S-a sfințit pe Sine pentru noi și este Unicul Preot al Noului Testament: „Prin aceea că Iisus rămâne în veac și are și o preoție netrecătoare" (Evr. VII, 24). După cum sfințenia adunării nu este sfințenia oamenilor care o compun, ci sfințenia lui Hristos, tot așa și sfințenia preotului nu este a lui, ci a lui Hristos dată Bisericii, pentru că ea însăși este Trupul Lui. Hristos nu este în afară de Biserică și nu a delegat pe nimeni de a stăpâni sau a avea putere, ci El Însuși este prezent în Biserică și cu Duhul Sfânt *împlinește* întreaga viață a Bisericii. Preotul nu este „reprezentantul" și nici „locțiitorul" lui Hristos. În Taină, preotul este Însuși Hristos, după cum adunarea este Trupul Lui. Fiind Capul adunării, Hristos arată în Sine unitatea Bisericii, unitatea cu Sine a tuturor mădularelor ei. În această unitate a proistosului și a adunării se descoperă unitatea divino-umană a Bisericii întru Hristos și cu Hristos.

De aceea și înveșmântarea preotului, chiar dacă în zilele noastre se săvârșește până la Liturghie, este legată de aduna-

re, căci înveşmântarea este chipul, *icoana* unităţii dintre Hristos şi Biserică, a unităţii indestructibile a celor mulţi care sunt una. Haina albă, stiharul, este înainte de toate haina albă a botezului primită de fiecare dintre noi la botez. Această haină a tuturor celor botezaţi este haina Bisericii înseşi, pe care, îmbrăcând-o preotul, descoperă unitatea adunării şi ne uneşte pe noi toţi în sine. Epitrahilul este chipul luării de către Mântuitorul a naturii noastre, pentru a o mântui şi îndumnezei, este semnul că această preoţie este a lui Hristos Însuşi. De asemenea, şi mânecuţele – mâinile cu care preotul binecuvântează şi lucrează cele sfinte – nu mai sunt mâinile lui, ci mâna lui Hristos. Brâul este totdeauna semnul ascultării, pentru a fi gata de a sluji. Preotul nu se înalţă şi nu se aşază „pe cele înalte" de la sine, el este trimis la această slujire, el „nu este mai mare decât Domnul său", pe Care trebuie să-L urmeze şi prin harul Căruia slujeşte. În sfârşit, felónul este slava Bisericii ca o creaţie nouă, este bucuria, adevărul şi frumuseţea vieţii noi, chipul Împărăţiei lui Dumnezeu şi a Împăratului Care „a împărăţit şi în podoabă S-a îmbrăcat..." pentru vecie.

Înveşmântarea se încheie cu spălarea mâinilor proistosului. Euharistia este lucrarea acelora cărora le sunt iertate păcatele şi fărădelegile, care sunt împăcaţi cu Dumnezeu. Aceasta este slujirea omenirii noi „cândva nemiluită, iar acum miluită" (I Ptr. II, 10). Noi intrăm în locaş, noi „ne adunăm în Biserică", noi ne înveşmântăm în hainele făpturii noi – acestea sunt primele lucrări sfinte ale „Tainei tuturor Tainelor", ale Euharistiei atotsfinte.

CAPITOLUL II

Taina Împărăţiei

Şi Eu vă încredinţez vouă Împărăţia,
cum Mi-a încredinţat-o Mie Tatăl Meu, ca să mâncaţi şi
să beţi la Cina Mea, în Împărăţia Mea...
(Lc. XXII, 29-30)

I

Dacă *adunarea în Biserică* este, în sensul adânc al cuvântului, *începutul* lucrării sfinte euharistice, *condiţia* ei primă şi de bază, atunci *sfârşitul* şi împlinirea ei este intrarea Bisericii în Cer, împlinirea ei la Cina lui Hristos, în Împărăţia Lui. A numi, a mărturisi acest sfârşit este scopul şi împlinirea Tainei îndată după începutul mărturisirii că este „adunare în Biserică"; şi este necesar, pentru că acest „sfârşit" descoperă unitatea Euharistiei, orânduirea şi esenţa ei ca mişcare şi ca înălţare, descoperă, mai presus de toate, că Euharistia este Taina Împărăţiei lui Dumnezeu. Desigur, nu este întâmplător că, în orânduirea actuală, Liturghia începe cu binecuvântarea solemnă a Împărăţiei.

În zilele noastre este absolut necesar a aminti acest „sfârşit", deoarece în învăţătura şcolară şi mai ales în învăţătura apuseană despre taine – care în „veacurile întunecate" ale pri-

zonieratului Bisericii a domnit și în Răsăritul ortodox – nu se amintește nici de „adunarea în Biserică" drept început și condiție a Tainei, nici de înălțarea ei către sfințenia cerească, la „Cina lui Hristos". Taina este redusă la două „acte", la două „momente": *prefacerea* Darurilor euharistice în Trupul și în Sângele lui Hristos și împărtășirea. Taina se definește prin răspunsul la întrebarea *cum*, adică în virtutea cărei „cauze" și *când*, adică în care moment se săvârșește prefacerea Darurilor. Acest răspuns îl aflăm în definirea oricărei Taine, și anume: în *formula săvârșirii Tainei* – proprie fiecărei Taine, formulă considerată necesară și suficientă.

De exemplu, în *Catehismul cel Mare* al Mitropolitului Filaret al Moscovei, acceptat ca autoritate de ortodoxia din Răsărit, „formula" aceasta se definește astfel:

> „...Cuvintele pronunțate de Iisus Hristos la întemeierea Tainei: «primiți, mâncați, acesta este Trupul Meu...», «Beți dintru acesta toți, acesta este Sângele Meu...» și pe urmă chemarea Sfântului Duh și binecuvântarea Darurilor, adică a pâinii și a vinului aduse... Prin însăși această lucrare, pâinea și vinul se prefac în adevăratul Trup al lui Hristos și în adevăratul Sânge al lui Hristos..."[1]

Influența acestei teologii scolastice a Tainelor, bazate pe „formula săvârșirii Tainei" a pătruns, vai, și în practica noastră liturgică! Aceasta rezultă în chip vădit din dorința evidentă de *a separa* acea parte a rugăciunii de Mulțumire care devine aceeași cu „formula săvârșirii Tainei" și de a o face independentă. În acest scop, citirea rugăciunii euharistice parcă e „întreruptă" prin citirea de trei ori a troparului ceasului al treilea: „Doamne, Cela ce pe Preasfântul Tău Duh în ceasul al treilea L-ai trimis apostolilor Tăi, pe Acela, Bunule, nu-L lua de la noi, ci ne înnoiește pe noi, care ne rugăm Ție." Rugăciunea nu e făcută nici gramatical, nici semantic, ca să se refere la anaforà[1]. În același scop, s-a intercalat în rugăciunea euharistică dialogul diaconului cu proistosul, care urmărește sfințirea separată – mai întâi a Pâinii, apoi a Potirului și, în sfârșit, a Darurilor aduse la un loc. Iar despre faptul că aceasta se referă la „formula săvârșirii Tainei" mărturisește trecerea cu totul agramată a ultimelor cuvinte ale binecuvântării „prefăcând cu Duhul Tău cel Sfânt" – din anaforaua Sfântului Vasile cel Mare.

[1] *Catehismul Mitropolitului Filaret*, p. 86 și urm. – A. Katanskii, *Învățătura dogmatică a Bisericii despre cele șapte Taine, în operele Sfinților Părinți și Învățaților Bisericii*, SPB, 1877. – V.I. Malahov, *Prefacerea Sfintelor Daruri în Taina Euharistiei* (în rev. *Vestitorul Teologic*, 1898, pp. 113-140). – Toma d'Aquino, *Les Sacraments*, Desclée et Cie, 1945. – Dom Vonier, *La clef de la doctrine Eucharistique* (fără dată).

În ceea ce privește toate celelalte ritualuri și lucrări sfinte ale Liturghiei, fie că sunt ignorate – întrucât nu sunt considerate, după înțelegerea teologică, necesare pentru săvârșirea Tainei –, fie, cum aflăm în același *Catehism*, sunt explicate ca „preînchipuiri" simbolice ale diferitelor întâmplări din slujirea lui Hristos, amintiri „binevenite" pentru credincioșii prezenți la Liturghie.

Vom reveni la această învățătură despre „formula săvârșirii Tainei". Acum, în stadiul prim al lucrării noastre, considerăm important să menționăm scoaterea Euharistiei din Liturghie și, prin aceasta, *separarea* Euharistiei de Biserică, de sensul și esența ei *ecclesiologică*. Desigur, separarea aceasta nu e vizibilă din exterior, căci spiritul tradiției este prea puternic în Biserica Ortodoxă spre a schimba formele străvechi ale slujirii divine. Totuși, această separare este reală. Și este reală, pentru că Biserica nu mai este în această interpretare „împărțitoarea"

[1] Arhim. Kiprian, *Euharistia*, p. 277 și urm.

Tainelor, ci devine, dimpotrivă, *obiectul* lor; Biserica încetează a se împlini pe sine „în lumea aceasta" ca Taină a Împărăției lui Dumnezeu „Care vine" în putere. Chiar din trăirea, din explicarea și din definirea Euharistiei *s-a șters începutul ei*, adică „adunarea în Biserică" și, totodată, s-a șters și *sfârșitul și împlinirea ei*, adică descoperirea și prezența Împărăției lui Dumnezeu. Prin aceasta se vădește într-adevăr *prejudiciul* tragic determinat de această înțelegere și reducere săvârșită.

II

Care este cauza acestei reduceri și cum a pătruns ea în conștiința bisericească? Această întrebare e foarte importantă, nu numai pentru tâlcuirea Tainelor și a Euharistiei, ci înainte de toate pentru înțelegerea Bisericii înseși, a locului și a slujirii ei în „lumea aceasta".

Este mai bine să începem analiza acestei „reduceri" de la noțiunea care, deși ocupă un loc important în toate „discuțiile" despre slujirile bisericești, rămâne neclară și diluată. Această noțiune este *simbolul*[1]. De mult timp se vorbește despre „simbolismul" slujirii divine ortodoxe și nu ne îndoim că într-adevăr ea este *simbolică*. Dar ce trebuie să înțelegem prin acest cuvânt, care este conținutul lui concret? Răspunsul cel mai răspândit la această întrebare este *identificarea simbolului cu preînchipuirea pe care o reprezintă*. De exemplu, când spunem: intrarea mică (vohodul mic) de la Liturghie „simbolizează" ieșirea lui Hristos la propovăduire, înțelegem că ritualul intrării *preînchipuie* un anumit eveniment din trecut; un asemenea simbolism este extins atât asupra slujirii divine ca întreg, cât și asupra ritualurilor și lucrărilor sfinte în parte. Întrucât această tâlcuire a „simbolismului" – care a început târziu în Bizanț – s-a înrădăcinat adânc în cele mai evlavioase trăiri, puțini pot înțelege că aceste interpretări simbolice nu numai că nu corespund ideii fundamentale a slujirii divine creștine, dar chiar o intervertesc, devenind una dintre cauzele căderii ei contemporane.

[1] *Despre simbolismul liturgic*, vezi René Bornert, OSB; *Les Commentaires Byzantins de la Divine Liturgie du VII au XV s.*, Inst. Français d'Études Byzantines, Paris, 1966. – Dom Odo Casel, *The Mystery of Christian Workship*, The Newmann Press, London, 1962. – B. Neunheuser, *L'Eucharistie*, II, *Au Moyen Age et à l'Epoque Moderne*, Ed. du Cerf, Paris, 1966.

Cauza acestei căderi este interpretarea „simbolului" nu numai ca ceva deosebit de *realitate*, dar, în esența sa, chiar contrar realității. Vom vedea mai jos că accentul latin – specific Apusului – cu privire la *prezența reală* a lui Hristos în Darurile euharistice a apărut mai ales din teama de a nu reduce această prezență la un „simbol". Dar, pentru ca să apară această teamă, a trebuit ca noțiunea de „simbol" să nu mai reprezinte *realitatea*, să fie transformată într-o antiteză a realității. Acolo unde avem de-a face cu realitatea nu e nevoie de simbol și, invers, simbolul este acolo unde nu este realitate. Această stare a dus la înțelegerea simbolului liturgic ca „preînchipuire", dar chiar în măsura în care preînchipuirea este „necesară", ea nu e reală. În urmă cu 2000 de ani, Mântuitorul a ieșit la propovăduire în chip *real*; acum, noi preînchipuim această ieșire *simbolic*, pentru a ne aminti sensul acestui eveniment, valoarea lui pentru noi etc. Repet, toate acestea sunt intenții evlavioase. Dar un asemenea simbolism apare adeseori arbitrar, artificial (*intrarea* cu Evanghelia de la Liturghie se transformă în simbolul „ieșirii" la propovăduire) și reduce faptic, cu nouăzeci de procente, ritualul liturgic la nivelul înscenărilor didactice – în sensul „mergerii călare pe măgar" sau „purtării de grijă" – și astfel le lipsește de *conținutul* lor intern, de referirea lor

la *realitatea* slujirii divine. Ele apar ca montări, înfrumusețări simbolice, prin două sau trei „momente" ce alcătuiesc realitatea Tainei și sunt considerate necesare și „suficiente". Că este într-adevăr așa, repet, rezultă din teologia noastră școlară oficială care s-a depărtat de mult de „interesul" faptic pentru întreaga slujire a Liturghiei, reducând întreaga Euharistie la un singur „moment", la o singură „formulă a săvârșirii Tainei". Pe de altă parte, oricât ar părea de straniu, s-a depărtat chiar de evlavia însăși. Nu e întâmplător că, în Biserică, sporește numărul oamenilor pe care îngrămădirea de tâlcuiri simbolice *îi împiedică* să se roage și să ia parte cu adevărat la Liturghie, îndepărtându-i de acea realitate spirituală, de contactul nemijlocit care și alcătuiește de fapt esența rugăciunii. „Simbolismul de preînchipuire" apare astfel de prisos teologului, ca și credinciosului adevărat.

III

Această separare, opunerea „simbolului" față de „realitate", stă la baza înțelegerii și definirii Tainelor, în primul rând a Euharistiei, având în centru învățătura despre *formula săvârșirii Tainei*. Învățătura aceasta a venit la noi din Apus, unde, spre deosebire de Răsărit, Tainele și definirea lor au format de timpuriu obiectul unui studiu aparte. În tratatul scolastic *De Sacramentis*, în treptata lui dezvoltare, merită o atenție deosebită *separarea* sui-generis a Tainelor de Biserică. Nu trebuie să înțelegem această separare în sensul că Tainele au fost stabilite și că lucrează în afară de Biserică și independent de ea. Nu, ele sunt date Bisericii, ele se săvârșesc în Biserică, numai ei îi e dată puterea de a le săvârși și, în sfârșit, se săvârșesc pentru ea. Însă Tainele săvârșite în Biserică și de Biserică – în Biserica însăși – alcătuiesc o *realitate* deosebită, proprie numai lor. Tainele sunt deosebite prin *întemeierea* lor nemijlocită de Însuși Hristos, deosebite în esența lor prin „semnele văzute ale Harului nevăzut" (*invisibles gratiae visibile signum*), deosebite prin „efectul" lor (*efficacio*) și, în sfârșit, deosebite prin „cauza Harului" (*causa gratiae*).

Prin această „separare" a Tainelor într-o *realitate* nouă sui-generis, în definirea scolastică ele apar ca fiind întemeiate numai din cauza căderii omului și a mântuirii lui de către Hristos. În starea „nevinovăției primare", omul nu avea nevoie de Taine. Ele au devenit necesare numai pentru că omul a greșit și are nevoie de *medicamente* pentru vindecarea rănilor păcatului. Tainele sunt asemenea medicamente – *„quaedam spirituales medicine qui adhitantur contra vulnera peccati"*. În sfârșit, unicul izvor al acestor medicamente sunt patimile și jertfa pe cruce – acest *Passio Christi* – cu care Hristos l-a răscumpărat și l-a mântuit pe om. „Tainele se săvârșesc cu puterea patimilor lui Hristos" – *„operatus in virtute Passionis Christi"* – și se aplică la om – *„Passio Christi quaedam applicatus hominibus"*...

Făcând totalul dezvoltării teologiei sacramentale din Apus, teologul catolic Dom Vonier, autorul vestitei cărți *Cheia doctrinei euharistice*, scrie: „Lumea Tainelor este o lume nouă, creată de Dumnezeu și total deosebită de lumea naturii și chiar de lumea spirituală. Nu există nimic pe pământ, nici în cer asemenea Tainelor. Ele au un mod deosebit de existență, au o psihologie proprie, au un Har propriu. Noi trebuie să pricepem că înțelegerea Tainelor este ceva cu totul sui-generis"...

IV

Nu avem nevoie să intrăm în cercetarea amănunțită a acestui sistem, consecvent și închegat în sine. Este suficient, cred eu, să fii conștient și să simți cât de *străină* e această învățătură de trăirea Tainelor ortodoxe, incompatibilitatea ei cu adevărata tradiție liturgică a Bisericii Ortodoxe. Spun „străină trăirii", iar nu învățăturii, pentru că învățătura despre Taine și, în primul rând, despre Euharistie, o aflăm în manualele noastre dogmatice construite după chipul categoriilor din Apus, dar trăirea lor nu numai că nu corespunde, ci este diametral opusă.

Dacă vorbim despre *trăirea* păstrată de la început de Biserică în „legea rugăciunilor" sale, atunci înstrăinarea, înstrăinarea profundă față de această trăire devine evidentă. Izvorul principal al acestei înstrăinări e negarea și respingerea de către învățătura latină a acelui *simbolism* propriu învățăturii creștine despre lume și om, despre întreaga creație, care alcătuiește baza ontologică a Tainelor. Din acest punct de vedere, învățătura latină este începutul *căderii și descompunerii* simbolului care, pe de o parte e „redus" la „simbolismul de preînchipuire" și se rupe de realitate, iar, pe de altă parte, încetează a fi înțeles ca *descoperire* de bază a lumii și a creației. Când Dom Vonier scrie că „nici în cer, nici pe pământ nu există nimic asemenea Tainelor", aceasta înseamnă că în săvârșirea lor ele nu depind de „creație" și de „natura" ei – în natura aceasta ele nu descoperă nimic, nu mărturisesc nimic și nu *arată* nimic...[1]

Această învățătură despre Taine este străină Ortodoxiei, deoarece în trăirea și în tradiția bisericească ortodoxă Taina se percepe, în primul rând, ca fiind descoperirea lumii, a adevăratei *naturi* a creației, căci, oricât de căzută ar fi „lumea aceasta", ea rămâne lumea lui Dumnezeu care așteaptă mântuire, răscumpărare, vindecare și schimbare într-un pământ nou și un cer nou. Cu alte cuvinte, Taina, în trăirea ei ortodoxă, descoperă înainte de toate însăși *taina* creației, căci lumea a fost creată și dată omului pentru a preface viața fărturii în viață părtașă Dumnezeirii. Dacă apa poate deveni la botez „baia nașterii din nou", dacă hrana noastră pământească, pâinea și vinul, poate deveni, poate fi transformată pentru a fi părtașă Trupului și Sângelui lui Hristos, dacă prin untdelemn se dăruiește ungerea Sfântului Duh, dacă, în sfârșit, totul în lume poate fi recunoscut, descoperit și primit ca dar dumnezeiesc și ca părtășie Vieții noi, aceasta e pentru că dintru început întreaga creație este chemată și predestinată la împlinirea iconomiei dumnezeiești – „să fie Dumnezeu totul în toate".

Tocmai în aceasta constă perceperea – *de taină* – a esenței lumii și a darului acelui cosmism luminos, care întrepătrunde întreaga viață a Bisericii, întreaga tradiție liturgică și spirituală a Ortodoxiei. Păcatul însuși se percepe aici ca o *cădere* a omului și, prin el, căderea întregii creații de la această *stare de taină* – căderea de la „paradisul hranei nemuritoare" – în „lumea aceasta", care nu mai trăiește cu Dumnezeu, ci cu sine și în sine și, ca urmare, este în descompunere și muritoare. Iar dacă e așa, atunci Hristos săvârșește mântuirea lumii, restabilind lumea și viața în starea de taină a creației[1].

[1] Dom Vonier, *op. cit.*

[1] Taina Creației. Vezi Prot. A. Schmemann, *Pentru viața lumii*, New York, RBR, 1938. – Ceea ce eu numesc taina creației este arătat clar în rugăciunea Bisericii, în psalmi, în textele *Triodului* din post, în *Penticostar*, în *Octoih* și în alte texte: „cerurile s-au mirat, pământul s-a cutremurat" – aceasta e dimensiunea cosmică a Bisericii, dar puțin studiate.

V

Taina aceasta este concomitent cosmică și eshatologică și se referă atât la lumea lui Dumnezeu în prima ei creație, cât și la împlinirea ei în Împărăția lui Dumnezeu. Taina este cosmică fiindcă ea cuprinde întreaga creație, care se aduce lui Dumnezeu, ca fiind a lui Dumnezeu – „ale Tale dintru ale Tale!... de toate și pentru toate" – și descoperă în sine și pentru sine biruința lui Hristos. Dar, în măsura în care este cosmică, Taina este și eshatologică, diriguită și îndreptată spre *Împărăția veacului viitor*. Respingându-L și ucigându-L pe Hristos – pe Creatorul, Mântuitorul și Stăpânul său –, „lumea aceasta" s-a condamnat pe sine la moarte, căci ea nu are „Viață în sine" și a respins Viața despre care se spune: „În El viață era și viața era lumina oamenilor" (In. I, 4). „Lumea aceasta" se va termina, „cerul și pământul vor trece"... De aceea, cel ce crede în Hristos și-L primește pe El ca fiind „Calea, Adevărul și Viața", trăiește așteptând veacul viitor. El nu mai are aici „cetate stătătoare, ci o caută pe cea care va să vie" (Evr. XIII, 14). Tocmai în aceasta constă și întreaga bucurie a creștinului, esența pascală a credinței lui, că acest „veac viitor" – viitor raportat la „lumea aceasta" – este *deja* descoperit, *deja* dăruit, *deja* „în mijlocul nostru". Însăși credința noastră e deja *„realizarea* (ὑπόστασις – realitate) celor nădăjduite", este „încredințarea (ἔχεγκος – dovedire) celor nevăzute" (Evr. XI, 1). Credința noastră descoperă și dăruiește realitatea spre care e îndreptată: prezența în mijlocul nostru a Împărăției lui Dumnezeu care vine și prezența luminii neînserate a acestei Împărății.

Aceasta înseamnă că în trăirea și în tradiția ortodoxă apare ca Taină, înainte de toate, Biserica însăși. Istoricii teologiei au observat în repetate rânduri că în tradiția primară a Sfinților Părinți nu aflăm *definiții* date Bisericii. Aceasta nu se datorează faptului că teologia de atunci „nu era dezvoltată", cum cred unii teologi învățați, ci pentru că în tradiția primară Biserica nu era un obiect care „să se poată defini", ea este o trăire vie a Vieții celei noi. Trăirea, în structura *instituțională* a Bisericii – ierarhică, canonică, liturgică etc. –, este *tainică, simbolică* prin însăși esența ei; căci Biserica există pentru a fi permanent transformată în acea realitate pe care o descoperă spre a fi împlinirea celui nevăzut în cel văzut, a celui ceresc în cel pământesc, a celui spiritual în cel material.

În acest sens, Biserica este Taină în ambele dimensiuni: cosmică și eshatologică. Ea este Taină cosmică, fiindcă în „lumea aceasta" ne descoperă adevărata lume a lui Dumnezeu, lumea cea dintru *început*, la lumina căreia și față de care să putem cunoaște chemarea noastră sublimă spre cele de Sus și, ca urmare, să cunoaștem și adâncimea căderii noastre de la Dumnezeu. Biserica este Taină eshatologică, pentru că lumea cea dintru început, pe care ea o descoperă, este deja salvată de Hristos și în trăirea liturgică și de rugăciune noi nu ne rupem de acel *sfârșit* pentru care lumea a fost creată și mântuită, ca „Dumnezeu să fie totul în toate" (I Cor. XV, 23).

VI

Biserica, fiind Taină în sensul cel mai profund și atotcuprinzător al cuvântului, zidește, descoperă și se împlinește pe sine în Taine, prin Taine și, înainte de toate, desigur, prin „Taina tuturor Tainelor" preasfânta Euharistie. Dacă este așa, dacă Biserica este Taina începutului și a sfârșitului, a lumii și a împlinirii ei ca Împărăție a lui Dumnezeu, atunci aceasta se săvârșește prin înălțarea ei la cer, în „patria dorită", în *„status patriae"* – la Cina mesianică a lui Hristos, la Împărăția Lui.

Toate acestea: „adunarea în Biserică", înălțarea către Prestolul lui Dumnezeu și participarea la Cina Împărăției se săvârșesc *în Duhul și cu Duhul Sfânt. „Ubi ecclesia ibi Spiritus Sanctus et omnis gratia."* „Unde este Biserica, acolo este Duhul Sfânt și plinătatea Harului." Cu aceste cuvinte ale Sfântului Irineu din Lyon *(Adversus Haeresis)* este pecetluită trăirea Bisericii ca Taină a Duhului Sfânt. Căci dacă acolo unde este Biserica este Duhul Sfânt, atunci acolo unde este Duhul Sfânt este înnoirea făpturii, acolo este „o altă viață, un început veșnic", acolo este zarea vieții celei de taină, a zilei neînserate a Împărăției lui Dumnezeu... Duhul Sfânt este „Duhul Adevărului, darul înfierii, arvuna moștenirii viitoare, începutul bunătății celor veșnice, puterea de viață făcătoare, izvorul sfințeniei, de Care toată făptura cea cuvântătoare și înțelegătoare întărită fiind, Îi slujește lui Dumnezeu și Lui pururea Îi înalță cântare de laudă" (Rugăciunea de Mulțumire la Liturghia Sfântului Vasile cel Mare). Cu alte cuvinte, acolo unde este Duhul Sfânt, acolo este Împărăția lui Dumnezeu. Prin pogorârea Sa în „ziua cea din urmă și mare a Cincizecimii", Duhul Sfânt preface această *ultimă* zi în ziua cea dintâi a creației noi și Biserica descoperă ca dar prezența acesteia – ca Ziua Întâi și ca Ziua a Opta...

De aceea, totul în Biserică se săvârșește prin Duhul Sfânt, totul este în Duhul Sfânt și toată împărtășirea este a Duhului Sfânt. Prin pogorârea Sfântului Duh s-a descoperit că Biserica este prefacerea sfârșitului în început, a vieții vechi în viață nouă:

„Totul dă Duhul Sfânt,
Proorociile le insuflă,
Săvârșește preoți,
Adună tot soborul bisericesc"...

Totul în Biserică este *Duhul Sfânt* Care ne ridică pe noi în sanctuarul ceresc, la Prestolul Dumnezeiesc:

„Am văzut lumina cea adevărată,
Am primit Duhul cel Ceresc"...

În sfârșit, întreaga Biserică este îndreptată spre Duhul Sfânt, „vistierul bunătăților și dătătorul de Viață"; totul este însetare de a agonisi Duhul, împărtășirea cu El, și întru El a fi în plinătatea Harului. După cum silința neîntreruptă și viața fiecărui credincios constă – după cuvintele Cuviosului Serafim din Sarov – în agonisirea Sfântului Duh, tot așa și viața Bisericii este aceeași agonisire, aceeași chemare, aceeași potolire veșnică și nicicând până la capăt potolită – însetare după Duhul Sfânt:

„Duhule Sfinte, vino la noi,
Fă-ne părtași sfințeniei Tale,
Și luminii neînserate,
Și vieții Dumnezeiești,
Și dobândirii miresmei bineplăcute"...

VII

După expunerea celor de mai sus, ne putem întoarce la cele spuse la începutul acestui capitol: la definirea Euharistiei ca Taină a Împărăției, ca înălțare a Bisericii la „Cina lui Hristos, în Împărăția Lui". Noi cunoaștem acum că definirea aceasta a dispărut din explicarea științifico-teologică a Liturghiei, pe care teologia ortodoxă a împrumutat-o din Apus; și a dispărut mai ales din cauza denaturării noțiunii-cheie de *simbol* din conștiința creștină, simbolul fiind contrapus *realității* și astfel redus la „simbolism de preînchipuire". Întrucât credința

creștină a mărturisit cu tărie de la început *realitatea* prefacerii Darurilor – a pâinii și a vinului – în Trupul și Sângele lui Hristos: acesta este *însuși* cinstit Trupul, acesta este *însuși* cinstit Sângele lui Hristos, orice „înlocuire" a acestei realități prin „simbolism" însemna o amenințare față de „realismul" euharistic, o amenințare la *prezența reală* a Trupului și a Sângelui lui Hristos pe Sfânta Masă. De aici a rezultat și reducerea Tainei la „formula cu care se săvârșește Taina" și care, prin limitarea ei, „garantează" realitatea prefacerii în timp și în spațiu; tot de aici – din această teamă – rezultă definirea tot mai amănunțită a „modului" și a „momentului" prefacerii, ca și a „veracității" ei. De aceea și sublinierea insistentă că, *până la* sfințirea Darurilor, pe discos se află *numai* pâine și în potir *numai* vin, în timp ce *după* sfințire este *numai* Trupul și Sângele; de aceea, și încercări de a explica „realitatea" prefacerii cu ajutorul categoriilor aristotelice ale „esenței" și „accidentelor", de a explica prefacerea prin „transsubstanțiere". De aceea, în sfârșit, nu se recunoaște că Dumnezeiasca Liturghie – atât în părțile ei *multiple*, cât și în *unitatea* ei – este în legătură reală cu prefacerea Sfintelor Daruri, și astfel Liturghia însăși este exclusă din explicarea Tainei.

Acum putem și trebuie să întrebăm: corespunde oare adevărului această înțelegere a simbolului și simbolismului contrapus realității? Corespunde oare această înțelegere sensului inițial al noțiunii de „simbol" și poate oare să fie aplicată la „legea rugăciunii" creștine, la tradiția liturgică a Bisericii?

La această întrebare de bază eu răspund negativ. Sensul inițial al cuvântului „simbol" era cu totul diferit de „preînchipuiri". Simbolul poate să nu „preînchipuie", adică poate fi lipsit de „asemănarea" exterioară cu ceea ce simbolizează. Istoria religiei arată că simbolul, cu cât e mai vechi, mai profund, mai

„organic", cu atât mai puțin este „preînchipuire" exterioară. „Funcția" propriu-zisă a simbolului nu este a preînchipui (ceea ce presupune lipsa celui „preînchipuit"), ci a *descoperi* și a se face *părtaș* cu cel descoperit. Despre simbol se poate spune că el nu „seamănă" cu realitatea pe care o simbolizează, ci *este părtaș* acestei realități. În acest sens, este o deosebire radicală între înțelegerea actuală a simbolului și înțelegerea lui inițială; acum, simbolul este preînchipuire – un semn ce aparține *altuia*, care nu există în mod real în acest semn (după cum nu există în realitate adevăratul indian în actorul care-l preînchipuie sau nu e apa reală în simbolul chimic). În noțiunea inițială de simbol, în schimb, simbolul e descoperirea și prezența *altuia*, tocmai a unui *altul* real care, în condițiile date, nu poate fi descoperit decât în simbol.

Aceasta înseamnă, în cele din urmă, că simbolul real, cel inițial, nu poate fi rupt de credință. Credința este tocmai „dovedirea lucrurilor nevăzute", credința e cunoașterea că există o *altă* realitate care se deosebește de realitatea empirică, dar în care se poate intra, căreia îi poți deveni părtaș și care poate deveni „cea mai reală realitate". Prin urmare, dacă simbolul presupune credință, atunci și credința – în mod necesar – cere simbol. Spre deosebire de „convingeri" sau „opinii filosofice", credința este comuniune și însetare de comuniune, este întrupare și însetare de întrupare, de descoperire, de prezența și acțiunea unei realități în alta. Aceasta și este simbolul, ce vine de la grecescul συμβάλλω „unesc", „țin la un loc". Simbolul, spre deosebire de simpla preînchipuire, de simplul semn și chiar de *Taina* în îngustarea ei scolastică, cuprinde două realități: empirică, cea „văzută", și spirituală, cea „nevăzută", care sunt unite – nu în chip logic („aceasta" înseamnă „aceasta"), nu prin asemănare („aceasta" preînchipuie „aceasta"), și

nici prin cauză-efect („aceasta" este cauza „acesteia"), ci *epifanic* (de la grecescul ἐπιφανεία = descopăr). O realitate o descoperă pe alta, dar – și aceasta e foarte important – descoperă numai în măsura în care însuși simbolul este părtaș realității spirituale și e capabil să o întrupeze. Cu alte cuvinte, în simbol totul descoperă realitatea spirituală și în el totul e necesar pentru a o descoperi, însă nu *întreaga* realitate spirituală e descoperită și întrupată în simbol. Simbolul reprezintă totdeauna *o parte,* „căci noi în parte cunoaștem și în parte prorocim" (I Cor. XIII, 9); simbolul, prin esența sa, unește realitățile incomensurabile din care una rămâne raportată la alta – „absolut alta". Oricât de real ar fi simbolul, oricât de mult ne-ar face părtași realității spirituale, funcția lui constă nu în a ne „potoli" setea, ci, dimpotrivă, în a o intensifica: „Dă-ne nouă se ne împărtășim cu Tine mai adevărat în ziua cea neînserată a Împărăției Tale"... Funcția simbolului nu este de *a sfinți* o parte sau alta a „lumii acesteia" – a spațiului ei, a materiei sau a timpului ei –, ci ca să vedem și să recunoaștem în simbol așteptarea și însetarea spiritualizării desăvârșite, când „Dumnezeu să fie totul în toate" (I Cor. XV, 28).

Nu este nevoie să argumentăm că numai acest sens – inițial, ontologic și epifanic – al noțiunii de *simbol* se aplică la slujirea divină creștină. Și nu numai că se aplică, dar nici nu poate fi desprins de ea. Esența simbolului este că în el se depășește dihotomia *realității* și a *simbolismului* ca nerealitate; realitatea se cunoaște, înainte de toate, ca *împlinirea* simbolului, iar simbolul – ca împlinirea realității. Slujirea divină creștină este simbolică nu pentru că ar cuprinde în sine diferite preînchipuiri „simbolice". Da, într-adevăr, le cuprinde în imaginația diferiților comentatori, dar nicidecum în ritualul și în lucrările sfinte. Slujba divină creștină este simbolică, pentru că însăși lumea, însăși creația lui Dumnezeu este simbolică, *tainică*, și pentru că prin esența Bisericii și prin destinația ei în „lumea aceasta" se descoperă împlinirea acestui *simbol*, realizarea lui ca „cea mai reală realitate". Astfel, despre simbol se poate spune că el descoperă lumea, pe om și întreaga creație ca *materia* unei singure Taine atotcuprinzătoare. Pe baza celor spuse, putem pune întrebarea fundamentală: ce „simbol" ne descoperă Euharistia, care e simbolul care unește într-un întreg toată slujirea, tot ritualul ei, care *realitate* spirituală este descoperită și ni se dăruiește în „Taina tuturor Tainelor"? Aceasta ne readuce la afirmația cu care am început prezentul capitol, la recunoașterea și mărturisirea Euharistiei ca fiind *Taina Împărăției.*

VIII

Liturghia Dumnezeiască începe cu vozglasul solemn al proistosului: „Binecuvântată este Împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor!" Cu vestirea Împărăției, cu vestirea cea bună că s-a *apropiat*, Își începe Mântuitorul propovăduirea: „Iisus a venit în Galileea, propovăduind Evanghelia Împărăției lui Dumnezeu și zicând: «S-a împlinit vremea și s-a apropiat Împărăția lui Dumnezeu. Pocăiți-vă și credeți în Evanghelie» (Mc. I, 14-15). De la așteptarea Împărăției, de la rugăciunea despre venirea ei, începe prima și cea mai importantă rugăciune creștină, dăruită nouă de Însuși Iisus Hristos: «Să vină Împărăția Ta»"...

Împărăția lui Dumnezeu este conținutul vieții creștine. Împărăția lui Dumnezeu – după învățătura de comun acord a Tradiției și a Scripturii – este cunoașterea lui Dumnezeu, iubirea față de El, unitatea cu El și viața întru El. Împărăția lui Dum-

nezeu este unirea cu Dumnezeu, El fiind izvorul vieții, Însăși Viața. Împărăția lui Dumnezeu este conținutul Vieții veșnice: „Aceasta este viața veșnică: Să Te cunoască pe Tine" (In. XVII, 3). Pentru această viață reală și veșnică în plinătatea cunoașterii, unității și iubirii a fost creat omul. El a căzut de la aceasta în păcat și, prin păcatul omului, în lume s-au instaurat răul, suferința și moartea, s-a instaurat prințul acestei lumi. Lumea L-a respins pe Dumnezeu și Împăratul Său. Dumnezeu însă nu S-a întors de la lume, „nu Te-ai depărtat, toate făcându-le până ce ne-ai suit la cer și ne-ai dăruit Împărăția Ta ce va să vie" (Rugăciunea euharistică la Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur).

Această Împărăție o așteptau, pentru ea se rugau, pe ea o vesteau prorocii Vechiului Testament, spre ea, ca spre scopul și împlinirea sa, a fost îndreptată istoria sfântă a Testamentului Vechi, sfântă nu cu sfințenia omenească – plină de căderi, de trădări și de păcate –, ci cu acea sfințenie prin care Dumnezeu a pregătit descoperirea Împărăției Sale și biruința ei. Iată, „s-a împlinit vremea și s-a apropiat Împărăția lui Dumnezeu" (Mc. I, 15). Fiul Unul-Născut al lui Dumnezeu a devenit Fiul Omului, ca să vestească și să dăruiască oamenilor iertarea păcatelor, împăcarea cu Dumnezeu și o viață nouă. Cu moartea Sa pe cruce și cu învierea din morți *El S-a împărățit*: „Dumnezeu L-a așezat pe El de-a dreapta Sa în ceruri, mai presus decât toată începătoria și stăpânirea, și puterea, și domnia, și decât tot numele... și toate le-a pus sub picioarele Lui și L-a pus mai presus de toate" (Ef. I, 20-22)... Hristos S-a împărățit și tot cel ce crede în El și este renăscut cu apă și cu Duh aparține Împărăției Lui și-L are pe El în sine. „Hristos este Domnul", aceasta este mărturisirea cea de la început a credinței primilor creștini și, în decursul a trei secole, lumea – prin Imperiul Roman – îi prigonea pentru refuzul de a recunoaște pe pământ

alt Domn decât singurul Domn și Împărat Iisus Hristos. Împăratul Însuși a venit în chip de rob și S-a împărățit în lume prin infamia Crucii. Pe pământ nu există semne exterioare ale acestei Împărății. Ea este Împărăția veacului *viitor*, pentru că numai în slava venirii a doua Îl vor cunoaște toți pe adevăratul Împărat al lumii. Dar pentru cei care au crezut și L-au primit pe El, Împărăția este deja prezentă în veacul acesta, mai presus decât toate dovezile și mai vădită decât toate evidențele. „Domnul a venit, Domnul vine, Domnul va veni!" În sensul triadic al vozglasului aramaic antic *maranatha* este cuprinsă întreaga credință biruitoare a creștinismului, împotriva căreia s-au arătat neputincioase toate prigonirile.

De la prima vedere, aceasta apare ca o chemare plină de evlavie. Citiți însă încă o dată cele de mai sus și comparați-le cu credința și cu „trăirea" creștinismului la majoritatea covârșitoare a creștinilor și vă veți convinge că între cele spuse aici și „trăirea" lor există o adevărată prăpastie. Se poate spune, fără exagerare, că *Împărăția lui Dumnezeu* – noțiune-cheie a vestirii evanghelice – a încetat să fie conținutul central și mobilul intern al credinței creștine. Înainte de toate, spre deosebire de Biserica primară, creștinii din veacurile următoare au devenit treptat tot mai puțin capabili să perceapă Împărăția lui Dumnezeu care „se apropie". Prin Împărăție ei au început să-l înțeleagă tot mai mult „pe cel de dincolo", lumea de „după moarte" și aceea numai coraportată la moartea individuală, „personală" a omului.

„Lumea aceasta" și „Împărăția lui Dumnezeu" unite în Evanghelie într-o coexistență oarecum încordată și în luptă, au început să fie gândite aproape exclusiv într-o succesiune cronologică: *acum* numai „lumea aceasta", *pe urmă* numai Împărăția, în timp ce pentru primii creștini realitatea atotcu-

prinzătoare și noutatea cutremurătoare a credinței lor a fost tocmai că Împărăția *s-a apropiat* și, deși nevăzută „lumii acesteia", ea se află deja „în mijlocul nostru", luminează deja, lucrează deja în lume...

Împărăția lui Dumnezeu, deplasată după sfârșitul lumii în depărtările tainice și nepătrunse ale timpului, a încetat să fie simțită de creștini ca ceva *așteptat*, ca ceva dorit, ca împlinire plină de bucurie a tuturor nădejdilor, a tuturor dorințelor, a vieții înseși, a tot ceea ce Biserica primară punea în cuvintele Rugăciunii Domnului: „să vină Împărăția Ta..." Este caracteristic faptul că, în cursurile noastre de teologie dogmatică, care nu pot trece sub tăcere învățătura primară a Bisericii, se vorbește despre Împărăția lui Dumnezeu cu zgârcenie, cu nepăsare și plictiseală. Împărăția este accentuată în eshatologie, în învățătura despre „soarta finală a lumii și a omului" – transpusă în învățătura *„despre Dumnezeu ca Judecător și Răsplătitor"*. În ceea ce privește evlavia, adică trăirea personală a credincioșilor în parte, și aici eshatologia s-a îngustat până la individualismul extrem, până la interesul pentru soarta personală „de după moarte". În același timp, „lumea aceasta" – despre care Apostolul Pavel scria: „chipul ei trece" și care pentru Biserica primară a fost „transparent" – a căpătat din nou stabilitatea și independența sa față de Împărăție.

IX

Această îngustare treptată, acest prejudiciu și, în sfârșit, schimbarea aproape totală a eshatologiei creștine prin ruperea ei de tema și de trăirea Împărăției au avut o influență covârșitoare în dezvoltarea conștiinței liturgice a credincioșilor. Revenind la cele de mai sus despre simbolism,

putem afirma că slujirea divină a luat naștere și s-a „constituit" în structura ei externă mai întâi ca *simbol al Împărăției* și al Bisericii, ca ceva care se înalță spre Împărăție și în această înălțare „se împlinește" pe sine ca Trup al lui Hristos și Locaș al Sfântului Duh. Toată noutatea, *unicitatea* reală și absolută a Liturghiei creștine a fost inclusă în esența eshatologică drept „parusia" viitorului, descoperirea viitorului, părtășia la Împărăția „veacului viitor". În lucrarea mea *Introducere în Teologia Liturgică* am scris că tocmai în această trăire eshatologică a luat naștere „Ziua Domnului" ca *„simbol"*, adică în „lumea aceasta", în timpul ei s-a descoperit Împărăția lui Dumnezeu; trăirea „zilei Domnului" a determinat primirea Paștelui și a Cincizecimii – bazele „anului bisericesc" – în primul rând ca sărbători de „trecere" din eonul actual în eonul „veacului viitor". Desigur însă că simbolul Împărăției – care *împlinește* toate simbolurile zilei Domnului, a Paștelui, Botezului și ale vieții creștine în totalitatea ei, ca „viață ascunsă cu Hristos în Dumnezeu" (Col. III, 3), a fost Euharistia, Taina venirii Domnului înviat, Taina întâlnirii și comuniunii cu El „la Cina Lui, în Împărăția Lui"...

Biserica, „turma mică" pentru care Tatăl a binevoit să dea Împărăția (Lc. XII, 32), se adună în mod tainic și nevăzut pentru lume, „cu ușile încuiate". Și în separarea ei de lume, cu adevărat *în afara* ei, se săvârșeau înălțarea și intrarea Bisericii în lumina, în bucuria și în triumful Împărăției. Se poate spune fără exagerare că, din trăirea unică și de neasemănat a simbolului împlinit și întrupat până la capăt, s-a dezvoltat și trăiește întreaga slujire divină creștină. Aș adăuga aici și întreaga teologie creștină, și întreaga viață creștină, dar despre aceasta vom vorbi mai târziu. Acum voi spune doar atât: Euharistia nu „preînchipuia" nimic, ci *descoperea* totul și *împărtășea* tuturor...

Acum devine clar, nădăjduiesc, de ce și când au început slăbirea și adumbrirea arătate mai sus ale esenței *eshatologice* a credinței creștine. Simbolismul Împărăției în slujirea divină a fost acoperit treptat cu buruienile sălbatice ale explicărilor secundare și ale exegezelor alegorice, cu acel „simbolism de preînchipuire" care, după cum am arătat, însemna de fapt destrămarea simbolului și a simbolismului real, însemna reducerea lui la categoria unui simplu „semn". Cu cât trecea timpul, se uita simbolismul Împărăției care stă la baza Bisericii. Când slujirea divină cu tot ritualul și orânduirea ei a fost organizată, când exista ca fiind *dată* – ca o tradiție vădită și inviolabilă a Bisericii – ea a cerut o nouă explicare în punctul-cheie, în sensul în care au început să fie concepute de conștiința creștină locul și slujirea Bisericii în „lumea aceasta". Așa a început să pătrundă tot mai mult „simbolismul de preînchipuire" chiar și în explicarea Euharistiei, ajungând să triumfe într-o epocă apropiată. În acest proces, oricât ar suna de paradoxal, *realitatea* cerească a Euharistiei, care nu este din lumea aceasta, a fost „inclusă" în „lumea aceasta", în cauzalitatea ei, în timpul ei, în categoria gândirii și trăirii ei; iar simbolismul Împărăției lui Dumnezeu, propriu creației și nedespărțit de ea, care este cu adevărat cheia Bisericii și a Vieții ei, a fost considerat *de prisos*... și redus la un simbolism de preînchipuire...

X

Este nevoie să subliniem că procesul arătat mai sus a fost un proces de durată și complex, iar nu o „metamorfoză" de moment și că „simbolismul de preînchipuire", cu toată „popularitatea" lui externă, nu a reușit niciodată să înlocuiască până la capăt simbolismul real liturgic, cel inițial, cel înrădăcinat în credința însăși. Oricât de mult s-ar fi dezvoltat, de exemplu, slujirea divină bizantină, în latura amintită de mine în *Introducerea în Teologia liturgică* și numită „fast extern", oricât de mult ar fi crescut amănuntele alegorice și decorative, îmbrăcate cu pompa cultului imperial și cu o sfințenie învăluită în mister, totuși slujirii divine în întregul ei a continuat să i se atribuie – prin intuiția inițială din conștiința credincioșilor – un *simbolism al Împărăției*. Despre aceasta mărturisește cel mai bine *perceperea ortodoxă a locașului* și a iconografiei nedespărțite de el, așa cum s-au alcătuit în epoca bizantină și care exprimă adânc trăirea sfințeniei bisericești în Bizanț, pe care nu a depășit-o niciodată retorica de mai târziu a scrierilor bizantine.

„În locaș stând, de fapt în cer stăm..." Am vorbit mai sus despre apariția locașului creștin din trăirea „adunării în Biserică". Acum putem adăuga, tot atât de sigur, că adunarea aceasta o socotim *cerească*, iar locașul – acel „cer pe pământ" – care realizează „adunarea în Biserică" prin simbolul care unește cele două *realități*, cele două dimensiuni ale Bisericii – „cerul" și „pământul" – îl descoperă pe unul în altul, îl transformă pe unul în altul... Această privire asupra locașului în sensul de mai sus, repet, traversează întreaga istorie a Bisericii fără să se schimbe, fără să slăbească și fără să se țină seama de căderile și întreruperile survenite în tradiția reală a arhitecturii și iconografiei bisericești.

Locașul apare astfel ca un întreg care unește și co-supune unul altuia toate elementele: spațiul și forma locașului, așezarea icoanelor și legătura dintre ele, tot ce poate fi numit organizarea și construirea locașului. Prin același simbol al Împărăției, prin „epifania" lui se descoperă făptura transfigurată și preamărită, în ideea ei inițială care e întrupată în

icoană; iată de ce Biserica interzice transformarea icoanei în „simbolism de preînchipuire" sau în alegorie. Icoana nu preînchipuie, ci descoperă, și descoperă în măsura în care ea e *părtașă* cu cel pe care-l descoperă, în măsura în care ea însăși este prezență și participare... Este suficient să fii o singură dată în „locașul tuturor locașurilor", în Sfânta Sofia din Constantinopol, chiar și în starea ei pustiită și kenotică de acum, ca *să cunoști* cu toată ființa că locașul și icoanele s-au născut din *trăirea vie a cerului*, din părtășia la „bucuria, pacea și dreptatea în Duhul Sfânt" – așa cum a definit Apostolul Pavel Împărăția lui Dumnezeu.

Desigur, trăirea aceasta a fost întunecată de multe ori. Istoricii artei creștine au spus și au scris de multe ori despre căderea arhitecturii bisericești și a iconografiei. Este caracteristic faptul că această cădere s-a datorat tocmai slăbirii și prejudiciului adus întregului, sub influența amănuntelor ce se tot înmulțeau. Astfel, în locașul care se „încarcă" treptat, prin „înfrumusețări" arbitrare ce domină atât în icoanele bizantine, cât și în cele rusești, integritatea inițială este schimbată tot mai mult prin amănuntele pictate artistic. Aceasta este aceeași mișcare de la întreg la părți, de la trăirea integrală la explicarea discursivă, de la simbol la „simbolism". Cu toate acestea, atâta timp cât Biserica – indiferent de căderile și de schimbările ei – se „referă" la Împărăția lui Dumnezeu ca la scopul și împlinirea ei proprie – fie numai în adâncul ei – cu dorul după Dumnezeu și cu suspinul după „patria râvnită", mișcarea centrifugă nu va birui mișcarea centripetă.

Putem spune că, în decursul unui timp îndelungat, „simbolismul de preînchipuire" – fie ca slujire divină, fie ca locaș sau ca icoană – se dezvoltă înăuntrul simbolismului ontologic, adică în simbolul Împărăției. Ruptura cea mai profundă și cu adevărat tragică începe o dată cu ruperea de tradiția Sfinților Părinți și cu „prizonieratul apusean" al teologiei ortodoxe și al conștiinței bisericești... Nu e întâmplătoare înfrumusețarea pompoasă și nelimitată a „simbolismului de preînchipuire" în explicarea Liturghiei, care coincide uneori cu triumful în teologie al „justiției" apusene, în iconografie – cu „tablouri" evlavioase și sentimentale, în arhitectura bisericească – cu „baroc" înfrumusețat, în cântarea bisericească – cu sentimentalismul liric. Toate aceste manifestări se datoresc aceleiași căderi, aceleiași „pseudomorfoze" a conștiinței bisericești.

Dar și această „cădere liturgică", cu adevărat profundă și tragică, nu trebuie socotită definitivă. În adâncimea ei ultimă, conștiința bisericească rămâne neatinsă de căderea aceasta. Experiența zilnică ne convinge că „simbolismul de preînchipuire" rămâne străin pretutindeni unde este trăire bisericească vie și reală, după cum rămâne străină credinței vii și teologia „școlară", fără viață. „Simbolismul de preînchipuire" rămâne partea de suprafață, de paradă, de rutină bisericească, în care este larg răspândită curiozitatea superficială către tot felul de „sfințenie" și considerată adeseori sentiment religios și „interes față de Biserică". Unei credințe *simple*, vii și reale, în sensul bun al cuvântului, *nu îi trebuiesc* toate acestea, căci ea nu trăiește prin curiozitate, ci prin *însetare*... Ca și cu o mie de ani în urmă, credinciosul merge și acum în locaș pentru ca, înainte de toate, să se „atingă cu adevărat de alte lumi". „Cu cerul de nebiruit respiră sufletul liber..." Într-un anumit sens, el „nu se interesează" de slujirea divină, așa cum se „interesează" iubitorii ei fervenți și cunoscătorii tuturor amănuntelor ei; nu se interesează, fiindcă el primește lumină, bucurie, mângâierea Împărăției lui Dumnezeu, „bucuria, pacea și dreptatea în Duhul Sfânt...", după care e însetat. Ce-i pasă lui de comple-

xitatea și de finețea explicărilor, că acest ritual „preînchipuie" una sau alta, că închiderea sau deschiderea ușilor împărătești înseamnă una sau alta! El nu aleargă după toate aceste „preînchipuiri"; pentru credința lui ele sunt de prisos. El cunoaște cu tărie că, pentru un timp anumit, a ieșit din „lumea aceasta" și a venit acolo unde totul este *altfel*, dar atât de trebuincios, de dorit, de esențial, încât acest *altfel* îi luminează și îi dă sens întregii lui vieți... Chiar dacă nu va putea să exprime în cuvinte, el cunoaște, de asemenea, că acest *altfel* e tocmai aceea pentru care merită să trăiești, către care se îndreaptă totul, la care se *referă* totul, se împlinește totul, și anume *Împărăția lui Dumnezeu*. El cunoaște că, deși îi sunt de neînțeles unele cuvinte sau ritualuri, Împărăția lui Dumnezeu i se dăruiește lui *în Biserică*, în „lucrarea ei de obște", în prezența obștii în fața lui Dumnezeu – în „adunare", în „înălțare", în „iubire"...

XI

Astfel, ne întoarcem la cuvântul cu care începe Euharistia: la *binecuvântarea Împărăției lui Dumnezeu*. Ce înseamnă „a binecuvânta Împărăția"? Aceasta înseamnă a recunoaște și a mărturisi că ea este valoarea supremă și ultimă, că este însăși „Viața vieții". Aceasta înseamnă a proclama că este scopul Tainei – a peregrinării, a înălțării, a intrării – care începe chiar acum. Aceasta înseamnă a îndrepta atenția, mintea, inima, sufletul și întreaga viață spre ceea ce cu adevărat este *unicul de trebuință*. Aceasta înseamnă, în sfârșit, a mărturisi că încă de acum, încă în „lumea aceasta" e posibil a deveni părtaș Împărăției, a intra în lumina, în adevărul și în bucuria ei. De fiecare dată când creștinii „se adună în Biserică", ei aduc mărturie că Hristos este Împărat și Domn, faptul că s-a descoperit

și s-a dăruit deja Împărăția Lui, că a început deja viața nouă și nemuritoare.

Iată pentru ce Liturghia începe cu această mărturisire și slavoslovie solemnă a Împăratului său, Care vine *acum*, dar Care e *întotdeauna* și împărățește în *veacul veacurilor*.

„Vremea (kairoÍV) este a face Domnului...", îl anunță diaconul pe proistos. Aceasta însă nu e doar o simplă amintire despre timpul „potrivit de a săvârși Taina", ci este afirmarea și mărturisirea că *vremea nouă*, vremea Împărăției lui Dumnezeu și împlinirea de către Biserică intră acum în timpul căzut al „lumii acesteia", pentru ca Biserica să ne înalțe pe noi la cer și să ne prefacă în „ceea ce este ea": Trupul lui Hristos și Templul Sfântului Duh.

„Binecuvântată este Împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh...", anunță proistosul. Adunarea răspunde: *„Amin."* Acest cuvânt este tradus în mod obișnuit: „Așa să fie." Dar sensul și răsunetul lui sunt mai puternice. El reprezintă nu numai acordul, dar și o acceptare activă. „Da, aceasta așa este și așa va să fie." Cu acest cuvânt se împlinește și parcă „se pecetluiește" fiecare rugăciune pronunțată de proistos, exprimând prin aceasta participarea firească și inițială a fiecărui credincios și a tuturor la un loc, într-o singură lucrare sfântă a Bisericii.

„Voi sunteți cei care spuneți: *Amin*, spune Fericitul Augustin, și în acest fel pecetluiți cu răspunsul vostru. Voi auziți: «Trupul lui Hristos» și răspundeți: «Amin». Fiți dar mădulare ale Trupului lui Hristos ce se înfăptuiește cu Aminul vostru... Lucrați sfințenia aceea care sunteți voi..."

CAPITOLUL III

Taina Intrării

Stăpâne, Doamne, Dumnezeul nostru,
Cela ce ai așezat în ceruri cetele și oștile îngerilor și
ale arhanghelilor spre slujba slavei Tale, fă ca
împreună cu intrarea noastră să fie și intrarea
sfinților îngeri care slujesc împreună cu noi și
împreună slăvesc bunătatea Ta...
(Rugăciunea intrării)

I

La început, prima parte a Liturghiei, după adunarea credincioșilor, era *intrarea proistosului*[1]. „Când proistosul adunării intră, scria Sfântul Ioan Gură de Aur, el spune: «Pace vouă!»" Cu intrarea începe propriu-zis slujba divină, despre care mărturisește până acum întâmpinarea arhiereului în slujba noastră. Din diferite motive, intrarea inițială a fost acoperită cu alt „început", încât acum, ceea ce numim „intrarea mică" (vohodul mic) nu se mai înțelege ca prima intrare, ca începutul Liturghiei. De aici, și interpretarea populară a „intrării" în categoriile „simbolismului de preînchipuire", ca ieșirea

[1] Despre intrare (vohod), dezvoltarea-i istorică, cele trei antifoane etc., vezi Juan Mateos, *Evolution historique de la Liturgie de St. Jean Chrysostome*, B. „Proche-Orient Chrétien", XVI, 1966 (133-161).

lui Hristos la propovăduire etc. Amintim practica inițială nu dintr-o „pedanterie arheologică", însă ideea *intrării* (vohodului) are o însemnătate hotărâtoare pentru a înțelege Euharistia. Toată cercetarea noastră are drept scop să arate că sensul Euharistiei constă în *intrarea* Bisericii în Împărăția lui Dumnezeu, că ea este în întregime *intrare* și că înălțarea, *ἀναφορά*, se referă nu numai la Sfintele Daruri („sfânta înălțare în pace să o aducem..."), ci se referă la Biserica însăși, la adunarea însăși. Repet încă o dată și încă o dată că Euharistia este Taina Împărăției ce se săvârșește prin înălțarea și intrarea Bisericii în Sfânta Sfintelor cerești.

Acum, înaintea intrării există o parte introductivă, și anume ectenia cea mare, trei antifoane și trei rugăciuni. Trebuie să explicăm pe scurt cum și de ce a apărut această parte de „preintrare" care a devenit începutul Liturghiei. Să începem cu *ectenia cea mare*, adică un șir de rugăciuni de cerere cu care încep, fără excepție, toate slujbele Bisericii în tipicul contemporan. Această ectenie mare o găsim la începutul vecerniei, a utreniei, a săvârșirii Tainei Cununiei, a înmormântării, a sfințirii apei ș.a. Probabil de origine antiohiană, ectenia mare apare de timpuriu în ritualul slujbei divine bizantine, și anume ca rugăciune de obște începătoare a adunării în Biserică. Totuși, în secolele XII-XIII inclusiv, această ectenie se pronunța nu ca acum, la începutul Liturghiei, ci *după* intrare (vohod), însoțind cântarea *Trisaghionului*, rugăciunea de intrare care mărturisește sfințenia lui Dumnezeu: *„Sfinte Dumnezeule, Sfinte Tare, Sfinte Fără de moarte, miluiește-ne pe noi."* În unele manuscrise, ectenia mare se numește „ectenia Trisaghionului" sau „cererile Trisaghionului". Aceasta e încă o dovadă că adevăratul început al lucrării sfinte euharistice a fost tocmai *intrarea* (vohodul), iar ectenia cea mare, care se află

acum înaintea antifoanelor, a fost trecută după ce acestea erau deja atașate la Liturghie, ca început al ei.

Trebuie să amintim de la început că „slujba celor trei antifoane", adică intonarea celor trei psalmi despărțiți unul de altul prin rugăciuni – într-un singur ritual –, ce se cântă alternativ de doi cântăreți sau coruri, este foarte răspândită în slujirea divină bizantină. Noi aflăm astfel de antifoane și în așa-numita „Cântare alternativă", la privegherea de duminică a orânduirii constantinopolitane și în slujbele de fiecare zi: utrenie, vecernie, pavecerniță ș.a. Putem considera ca incontestabil că, la slujba euharistică, ele au fost atașate tocmai ca „întreg", ca ceva ce a existat separat de Liturghie.

De obicei, „slujba celor trei antifoane" era slujba adusă în cinstea unui sfânt sau eveniment și se săvârșea în timpul procesiunii spre locașul în care urma să fie sărbătorită această „amintire", prin săvârșirea Euharistiei. Spre deosebire de situația de acum, când fiecare parohie este „independentă" și săvârșește singură tot ciclul slujbelor divine, în biserica bizantină, *orașul*, și îndeosebi Constantinopolul, era privit ca un *întreg*, încât „Tipicul Bisericii Mari" cuprindea toate locașurile consacrate diferitelor „amintiri".

În anumite zile, procesiunea bisericească începea de la Sfânta Sofia (asemenea procesiunilor noastre sfinte de azi) și se îndrepta spre locașul închinat sfântului sau evenimentului a cărui amintire urma să se prăznuiască, iar Biserica întreagă – și nu „parohia" în parte – urma să prăznuiască această amintire. De exemplu, la 16 ianuarie, la praznicul „lanțurilor Sfântului Apostol Petru", procesiunea – după indicațiile „Tipicului Bisericii Mari" – iese din Biserica cea Mare (de la Sfânta Sofia), se îndreaptă spre locașul Sfântului Petru și acolo se săvârșește Sfânta Euharistie a praznicului. Astfel, cântarea

antifoanelor avea loc în timpul acestei procesiuni și se termina la ușa locașului, cu citirea „rugăciunii intrării" și cu intrarea clerului și a poporului în locaș, pentru săvârșirea Euharistiei. De aici și varietatea antifoanelor, „schimbarea" lor în funcție de evenimentul sărbătorit, de aici existența până astăzi a anumitor antifoane prescrise pentru zilele marilor sărbători împărătești etc. Uneori, în locul antifoanelor se cântau tropare speciale ale sfântului, și atunci „Tipicul", consemnând aceste tropare, scrie: „...Și intrăm în Biserica Sfântului Petru și se cântă «Slava» cu același tropar. *Antifoane nu există, ci îndată Trisaghionul...*"

Astfel, chiar din această analiză, care poate fi prelungită de zeci de ori, reiese că antifoanele alcătuiau inițial o slujbă aparte, care se săvârșea înainte de Euharistie și în afara locașului. Slujba aceasta aparținea de *litie* (procesiune prin oraș) foarte populară în Bizanț și păstrată acum în slujbele Privegherii de Noapte ca litie și în „procesiunile religioase". În continuare, ca o dezvoltare logică a slujirii divine în care acționează legea sui-generis de a preface „particularitățile" în „regulă generală", această slujbă a început să fie integrată în slujba Euharistiei, ca expresie liturgică a „adunării în Biserică". Dar și aici ea era considerată ca parte separată, introductivă: de exemplu, Patriarhul intra în locaș numai după cântarea antifoanelor. Acest fapt poate fi văzut până în zilele noastre în Liturghia arhierească, în care arhiereul nu participă faptic până la „intrarea cea mică" (vohodul mic); astfel că „binecuvântarea Împărăției" de la început și toate ecfonisele se fac de către preoți. Din toate cele spuse, rezultă clar (după cum scrie specialistul catolic despre istoria slujirii bizantine) că la început „cele trei antifoane" nu se cântau în locaș, ci în afara lui și numai în caz de procesiune solemnă. Ceea ce se numește acum

„intrarea mică" (vohodul mic) nu a fost altceva decât intrarea poporului și a clerului în locaș, fie după sfârșitul procesiunii, fie fără procesiunea premergătoare.

II

Toate cele de mai sus ar avea doar un interes istoric și arheologic dacă nu ar sublinia nu numai că *intrarea* (vohodul) alcătuiește cu adevărat *începutul* lucrării sfinte euharistice, dar că *intrarea* (vohodul) oglindește și caracterul dinamic al sfintei lucrări a Euharistiei – ca mișcare. Noi nu am trăit într-o lume creștină sau care „se creștinează"; lumea nu poate înțelege simbolurile liturgice – ca litii, procesiuni etc. –, nu poate vedea Biserica drept calea spre Împărăție și, prin aceasta, să-și manifeste propria tendință către Împărăția lui Dumnezeu. Locașurile noastre sunt înconjurate, dacă nu de o lume vrăjmașă, în orice caz de o lume „neutră din punct de vedere religios", de o lume „secularizată" și indiferentă. De aceea e important și trebuie să fim conștienți de *raportul* inițial și neschimbat al Bisericii față de lumea care cândva, în alte condiții, afla expresia sa liturgică tocmai în aceste procesiuni ale poporului spre locaș... Dacă „adunarea în Biserică" presupune separarea de lume (prin „ușile încuiate" S-a arătat Hristos), atunci ieșirea aceasta se săvârșește *în numele lumii, pentru* mântuirea ei. Căci numai noi, care suntem trup din trupul lumii acesteia și sânge din sângele ei, care suntem parte a ei, numai cu noi și prin noi lumea se poate înălța către Creatorul, Mântuitorul și Stăpânul ei, spre scopul și împlinirea sa. Noi ne separăm de lume ca să o aducem, să o înălțăm către Împărăție, să-i facem din nou cale către Dumnezeu și să o facem părtașă Împărăției veșnice a lui Dumnezeu. În aceasta și

constă valoarea Bisericii, pentru aceasta este lăsată în lume ca parte a ei, ca simbol al mântuirii ei. Acest simbol îl împlinim, „îl realizăm" în Euharistie...

Pe măsură ce vom urmări slujba Euharistiei, vom descoperi tot mai clar și mai profund scopul ei. Chiar de la început, în „rugăciunile obștești și armonioase", în antifoanele pline de bucurie și de biruință, care vestesc și proslăvesc Împărăția lui Dumnezeu, noi arătăm că „adunarea în Biserică" este, înainte de toate, bucuria făpturii renăscute și reînnoite, că este *adunarea lumii* în contrast cu căderea ei în păcat și în moarte. Taina Împărăției – Euharistia – este prin aceasta și Taina lumii, pe care „atât de mult a iubit-o Dumnezeu, că a dat pe Fiul Său"... (In. III, 16).

III

Să ne întoarcem la ectenia cea mare[1]. *„Cu pace Domnului să ne rugăm"*, spune diaconul. După mărturisirea și slavoslovia Împărăției, vine vremea „rugăciunii obștești și conciliatoare". Oare înțelegem noi toată valoarea și, mai ales, întreaga *noutate* a acestei rugăciuni care este rugăciunea însăși a Bisericii? Oare înțelegem noi că aceasta nu este o rugăciune „simplă" a omului sau a unei grupări omenești, ci este rugăciunea lui Hristos Însuși către Tatăl Său, dăruită nouă, că acest dar al rugăciunii lui Hristos, al mijlocirii Lui, al cererii Lui, este darul cel dintâi și cel mai mare al Bisericii? Noi ne rugăm întru Hristos și El, prin Duhul Său Sfânt, Se roagă în noi cei adunați în numele Lui. „Pentru că sunteți fii, a trimis Dumnezeu Duhul Fiului Său în inimile voastre, care strigă Ava, Părinte!" (Gal. IV, 6). Noi nu putem să adăugăm nimic la ru-

[1] Ectenia cea Mare, Juan Mateos, *op. cit.*

găciunea Lui, dar după voia Lui, după iubirea Lui, noi am devenit mădulare ale Trupului Lui, alcătuim un tot unitar cu El și avem părtășie întru El, în prezența și mijlocirea Lui pentru lume. Apostolul Pavel, chemându-i pe credincioși: „înainte de toate să faceți cereri, rugăciuni, mijlociri, mulțumiri pentru toți oamenii", adaugă: „căci unul este Dumnezeu, unul este Mijlocitor între Dumnezeu și oameni, *omul* Iisus Hristos" (I Tim. II, 1, 5). De aceea, rugăciunea Bisericii este rugăciunea divino-umană, căci Biserica este omenitatea lui Hristos, având-L Cap pe Hristos: „Eu în ei și Tu în Mine, ca să fie desăvârșire Una și să cunoască lumea că Tu M-ai trimis pe Mine" (In. XVII, 23).

Pentru pacea de sus și pentru mântuirea sufletelor noastre... Nouă ne este dată în Biserică pacea lui Hristos, după cum este *dată* ungerea Sfântului Duh. Nouă ne este dat totul și totuși ne rugăm neîncetat: Vino și ne mântuiește pe noi, să vie Împărăția Ta... Ceea ce este dat trebuie primit și noi suntem chemați ca permanent să creștem în acest dar. Păcatul și Harul, omul cel vechi și cel nou duc în noi o luptă neîntreruptă, iar dușmanul lui Dumnezeu caută permanent să recucerească ceea ce e dat de Dumnezeu. Biserica – adunarea sfinților – este, totodată, adunarea păcătoșilor care au primit, dar nu și-au însușit, care sunt miluiți, dar resping Harul și cad neîncetat din El... Noi ne rugăm, în primul rând, pentru ceea ce este numit în Evanghelie „unicul de trebuință". *Pacea de sus* este tocmai Împărăția lui Dumnezeu – „bucuria, pacea și dreptatea în Duhul Sfânt" (Rom. XIV, 17). Pentru acest „unic de trebuință" trebuie tocmai să fim gata să dăm totul, să renunțăm la tot, să jertfim totul: „Căutați mai întâi Împărăția lui Dumnezeu și celelalte se vor adăuga vouă". Agonisirea acestei Împărății, a acestei „păci de sus" este mântuirea sufletului. În limbajul Sfintei Scripturi, *sufletul* înseamnă omul însuși, în natura și în destinația lui reală. Această părticică dumnezeiască îl face pe om chip și asemănare cu Dumnezeu, datorită ei ultimul păcătos este comoară neprețuită în ochii lui Dumnezeu și pentru mântuirea lui păstorul îi lasă pe cei 99 de drepți... Sufletul este darul lui Dumnezeu făcut omului și de aceea: „ce-i va folosi omului dacă va dobândi lumea întreagă, iar sufletul său îl va pierde? Sau ce va da omul în schimb pentru sufletul său?" (Mt. XVI, 26). Prima cerere din ectenia cea mare ne indică ultima și cea mai însemnată țintă a vieții noastre, pentru care am fost creați, la care trebuie să tindem și care trebuie să devină pentru noi „acel unic de trebuință".

Pentru pacea a toată lumea – ne rugăm ca pacea lui Hristos să se răspândească asupra tuturor, pentru ca aluatul aruncat în lume să dospească toată frământătura (v. I Cor. V, 6), pentru ca toți cei de departe și cei de aproape să devină co-participanți la Împărăția lui Dumnezeu.

Pentru bunăstarea tuturor bisericilor lui Dumnezeu. Hristos spune ucenicilor Săi: „Voi sunteți sarea pământului, voi sunteți lumina lumii" și aceasta înseamnă că Biserica e lăsată în lume pentru a-L mărturisi pe Hristos și Împărăția Lui și că Bisericii îi este încredințată lucrarea Lui. „Dar dacă sarea va pierde puterea sa, atunci cu ce o voi face sărată?" (Mt. V, 13). Dacă și creștinii uită *slujirea*, la care toți sunt chemați, de la primul până la ultimul, atunci cine va vesti lumii Împărăția lui Dumnezeu și cine îi va introduce pe oameni în viața cea nouă? Rugăciunea pentru *buna stare* este rugăciunea pentru credincioșia și tăria creștinilor, pentru ca Biserica, împrăștiată în întreaga lume, să fie credincioasă sieși în orice loc, esenței sale, destinației sale – ca să fie „sarea pământului și lumina lumii".

Pentru unirea tuturor. Unitatea tuturor în Dumnezeu alcătuiește ultimul scop al creației și al mântuirii. Hristos a venit „pentru ca să-i adune laolaltă pe fiii lui Dumnezeu cei împrăștiați" (In. XI, 52). Pentru această unitate se roagă Biserica, pentru depășirea dezbinărilor, pentru împlinirea rugăciunii lui Hristos – „ca toți să fie cu desăvârșire una" (In. XVII, 23).

Pentru locașul acesta și pentru cei ce cu credință, cu evlavie și cu frică de Dumnezeu intră în el: iată condițiile participării noastre adevărate la rugăciune și la Taină, și fiecare, intrând în locaș, trebuie să se verifice pe sine dacă în inima lui este credința cea vie și evlavie în fața prezenței lui Dumnezeu, dacă există în el acea „teamă mântuitoare de Dumnezeu" pe care noi, adeseori, o pierdem „din obișnuință" față de Biserică și față de slujba divină.

Pentru episcop, cler și popor – adică pentru Biserică, la care aparținem și care, în unitatea tuturor slujitorilor: episcop, prezbiteri, diaconi și poporul lui Dumnezeu arată și împlinește prin sine, aici, în acest loc – Trupul lui Hristos.

Pentru țara, pentru orașul, pentru stăpânirile, pentru toți oamenii, pentru buna întocmire a văzduhului, pentru îmbelșugarea roadelor pământului, pentru cei ce călătoresc, pentru cei întemnițați, pentru cei care pătimesc, pentru cei bolnavi... Rugăciunea se extinde și cuprinde în sine lumea toată, natura toată, cuprinde viața întreagă. Bisericii îi e dată stăpânirea și puterea de a înălța această rugăciune universală, îi e dat să mijlocească înaintea lui Dumnezeu pentru întreaga Lui creație. Adeseori, noi îngustăm credința noastră și viața religioasă la noi înșine, la nevoile noastre, la grijile și necesitățile noastre și uităm destinația Bisericii de a înălța întotdeauna și pretutindeni „rugăciuni, cereri și mulțumiri pentru toți oamenii..." Venind la Liturghie, noi trebuie să învățăm din nou și să trăim ritmul rugăciunii bisericești, și să lărgim interiorul și conștiința noastră până la plinătatea Bisericii...

În sfârșit, pomenindu-i pe *toți sfinții*, adică întreaga Biserică, în frunte cu Maica Domnului, *pe noi înșine și unul pe altul, și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm.* Ne rugăm nu numai pentru apărare, ajutor, reușită. „Cugetați cele de sus, nu cele de pe pământ, căci voi ați murit și viața voastră este ascunsă cu Hristos în Dumnezeu. Iar când Hristos, Care este viața voastră, Se va arăta, atunci și voi împreună cu El vă veți arăta întru slavă" (Col. III, 2-4). Noi predăm viața noastră lui Hristos, pentru că El este viața noastră, pentru că în baia botezului noi am murit, pentru a ne limita numai la „viața naturală" și viața noastră cea adevărată este ascunsă în *creșterea* tainică a Împărăției lui Dumnezeu.

IV

După ectenia cea mare urmează trei antifoane și trei rugăciuni înscrise în Liturghier ca fiind „rugăciunea primului antifon", pe urmă rugăciunea celui de-al doilea etc. Am vorbit despre antifoane, despre apariția și includerea lor în slujba Liturghiei și, întrucât ele se referă la partea slujbei care s-a modificat, nu ne vom mai opri la ele acum. Dar trebuie să spunem câteva cuvinte despre cele trei rugăciuni, prin care proistosul pare că înalță cântări de slavă și de mulțumire lui Dumnezeu.

Tuturor le este cunoscut că în practica actuală, despre care vom vorbi în mod deosebit, aceste rugăciuni înălțate de proistos au devenit *tainice*, el citindu-le pentru „sine" în așa fel încât adunarea aude numai slavoslovia de la urmă, de obicei în chip de ecfonis: „că Ție se cuvine..." Această practică a apă-

rut mai târziu. Inițial, toate rugăciunile Liturghiei se citeau în auzul tuturor, căci prin sensul și conținutul lor sunt rugăciuni ale întregii adunări sau, mai bine zis, ale întregii Biserici. Introducerea acestei practici în slujbă a dus la înmulțirea așa-numitelor *ectenii mici*, formate din prima și ultimele două cereri ale ecteniei mari. Acum, aceste ectenii mici se rostesc de către diacon, în timpul când proistosul citește rugăciunile în taină. Când însă slujba se săvârșește fără diacon, atunci preotul trebuie să spună ectenia și să citească rugăciunea. Iar aceasta a determinat citirea rugăciunii *în timpul* cântării antifonului. În acest fel, pe lângă faptul că practica aceasta a dus la repetarea frecventă și monotonă a ecteniei mici, ea a tulburat unitatea „adunării în Biserică", a lipsit-o tocmai de acele „rugăciuni obștești și de conciliere", în care se exprimă unitatea.

În „rugăciunea primului antifon", proistosul mărturisește credința Bisericii în stăpânirea lui Dumnezeu care este *neasemănată*, în slava Lui *neajunsă*, în mila Lui *nemăsurată* și în iubirea de oameni *negrăită*. Toate cuvintele acestea – în textul grec al rugăciunii care începe cu partea negativă (așa-numita *alpha privativum*) – exprimă experiența creștină a transcendenței absolute a lui Dumnezeu, care este de nemăsurat prin cuvintele, acțiunile și definițiile noastre, care sunt baza *apofatică* a credinței creștine, a *cunoașterii* creștine a lui Dumnezeu. Sfinții au simțit întotdeauna, în mod deosebit, că Dumnezeu este inexprimabil.

Dar Dumnezeu Însuși a voit să Se *arate* pe Sine și, o dată cu mărturisirea că e inexprimabil, Biserica Îi cere Lui „să caute spre locașul acesta și spre adunarea aceasta". Și Dumnezeu a arătat, S-a arătat nu numai pe Sine oamenilor, dar i-a și unit pe ei în Sine, i-a făcut pe ei *ai Săi*. Această apartenență a Bisericii lui Dumnezeu o și mărturisește „rugăciunea antifonului al doilea": „Mântuiește poporul *Tău*, binecuvântează moștenirea *Ta*, păzește plinătatea Bisericii *Tale*, sfințește pe cei ce iubesc podoaba casei *Tale*" – căci în Biserică s-au arătat stăpânirea, Împărăția, puterea și slava Lui...

În sfârșit, după mărturisirea din „rugăciunea antifonului al treilea", acestei omeniri noi unite cu Dumnezeu i se dăruiește viața veșnică – „dându-ne nouă în veacul de acum cunoștința Adevărului Tău și în veacul viitor Viață veșnică dăruindu-ne..."

V

Expresia *mica intrare* (vohodul mic) – (spre deosebire de *intrarea cea mare*, vohodul cel mare, de la începutul Liturghiei celor credincioși) – o întâlnim pentru prima oară în manuscrisele din secolul al XIV-lea. Acesta este timpul când se definitivează slujirea euharistică în felul în care o avem acum. Noi știm că, o perioadă îndelungată, intrarea a fost *începutul* Liturghiei, prima lucrare sfântă. Când însă ea și-a pierdut însemnătatea și prima parte a slujbei a devenit cântarea „antifoanelor", accentul s-a pus atunci pe *scoaterea Evangheliei*. În practica actuală, intrarea (vohodul) aceasta este, înainte de toate, intrarea cu Evanghelia, adică scoaterea ei solemnă din altar și ducerea ei din nou în altar prin ușile împărătești. În unele manuscrise, ea se numește „intrarea Evangheliei". Aceasta a și slujit ca punct de plecare în dezvoltarea „simbolismului de preînchipuire", care, aplicat la intrarea cea mică (vohodul mic), se tâlcuiește că „preînchipuie" ieșirea lui Hristos la propovăduirea Evangheliei. Despre scoaterea Evangheliei și însemnătatea ei vom vorbi în capitolul următor, consacrat Liturghiei ca *Taina Cuvântului*. În capitolul de față, e im-

portant să subliniem numai că „intrarea mică" (vohodul mic) de acum are în vedere două slujiri sfinte diferite și unește două teme: tema intrării ca atare și ritualul legat de citirea Cuvântului lui Dumnezeu. În capitolul de față, vom analiza pe scurt prima din aceste teme.

Vom sublinia încă o dată că, făcând abstracție de complexitatea sa, „intrarea cea mică" a păstrat totuși caracterul intrării, al începutului, al apropierii. Despre aceasta mărturisește, în primul rând, Liturghia arhierească, iar în al doilea rând, *rugăciunea intrării*. După cum am arătat, rugăciunea aceasta se citea cândva la intrarea proistosului și a poporului în locaș. Și acum se mai citește la sfințirea noului locaș bisericesc, dar în fața ușilor de la intrare, nu în fața ușilor împărătești ale iconostasului. Rugăciunea aceasta nu amintește intrarea ca ceva „preînchipuit", ci arată caracterul *ceresc* al intrării: „con-slujire" în locaș cu puterile și cu oștirile cerești, adică împreună cu îngerii.

Un element nou care a apărut în urma dezvoltării bizantine a locașului și care a complicat ideea intrării a fost transpunerea noțiunii de *sfințenie* – ce aparține întregului locaș – la *altar*, adică la partea locașului care înconjoară Prestolul (Sfânta Masă) și este separată de restul locașului prin iconostas. Aceasta s-a făcut sub influența teologiei pretinse a fi „mistice", despre care am scris în lucrarea *Introducere în Teologia Liturgică*. În centrul acestei teologii stă opoziția dintre „cei consacrați" și „cei neconsacrați", ceea ce înseamnă clerul față de mireni. Înăuntrul locașului a apărut *sfințenia* internă: *altarul*, care e accesibil numai „celor consacrați". În acest altar au început să se săvârșească toate „intrările", fapt care a slăbit înțelegerea și trăirea însăși a „Adunării în Biserică" drept intrare și înălțare a Bisericii, a poporului lui Dumnezeu în Sfânta Sfintelor cerească, întrucât „Hristos n-a intrat într-o sfântă a sfintelor făcută de mâini –

care ar fi închipuirea celei adevărate –, ci *chiar în cer*, ca să Se înfățișeze pentru noi înaintea lui Dumnezeu" (Evr. IX, 24).

VI

Cu toată complexitatea tipic „bizantină", aceasta nu a desființat totuși principalul, și anume că esența *intrării* este apropierea de *Prestol* (Sfânta Masă), care de la început a fost punctul central al locașului, sfințenia lui. Cuvântul „altar" se referă, înainte de toate, la Prestol și numai treptat a început să fie aplicat spațiului ce îl înconjoară și să fie despărțit de restul locașului prin iconostas. Ne vom opri mai amănunțit la însemnătatea *Prestolului* când vom vorbi despre aducerea Sfintelor Daruri. Este suficient să spunem acum că, după mărturisirea de comun acord a întregii tradiții, *Prestolul* e simbolul lui Hristos și al Împărăției lui Hristos. El este Cina la care Hristos ne adună pe noi, El e jertfelnicul care-l unește pe Arhiereu cu Jertfa. El este Prestolul Împăratului și al Domnului, este *Cerul*, acea Împărăție în care „Dumnezeu este totul în toate". Din această trăire a Prestolului – ca punct central al Tainei euharistice a Împărăției – s-a dezvoltat întreaga „mistică" a altarului: ca Cer, ca pol eshatologic al Liturghiei, ca acea *prezență* tainică ce umple întregul locaș și-l transformă în „cer pe pământ". Ca urmare, intrarea, fiind apropierea de Prestol, este întotdeauna *înălțare*. Prin Prestol, Biserica se înalță acolo unde adevărata ei viață „este ascunsă cu Hristos în Dumnezeu", se înalță la Cer, unde se și săvârșește Euharistia...

Este important să ținem minte aceasta, căci, sub influența înțelegerii apusene a Euharistiei, noi interpretăm de obicei Liturghia nu în sensul ei de *înălțare*, ci în cel de *coborâre*. Toată mistica euharistică apuseană este întrepătrunsă de chipul

lui Hristos care *coboară* peste altarele noastre. În realitate însă, experiența euharistică inițială, mărturisită de însăși slujba Euharistiei, ne vorbește despre înălțarea noastră acolo unde S-a înălțat Hristos, ne vorbește de natura cerească a lucrării sfinte euharistice.

Euharistia e întotdeauna ieșirea din „lumea aceasta" și înălțarea la Cer; iar ca simbol al acestei înălțări, „posibile" și *reale*, este Prestolul. Căci Hristos S-a înălțat la Cer și Prestolul Lui este „mai presus de ceruri și de gândire". În „lumea aceasta" *nu este și nu poate exista* Prestol, căci Împărăția lui Dumnezeu „nu este din lumea aceasta". De aceea e atât de important să înțelegem că ne purtăm cu evlavie față de Prestol – cu sărutare, metanie și altele – nu pentru că el este „sfințit" și astfel a devenit „sfințenie materială", ci pentru că sfințenia lui se *referă* la realitatea Împărăției, fiind transformat în simbol al Împărăției. Evlavia și închinarea noastră nu se referă niciodată la „materie", ci la ceea ce descoperă ea prin *epifanie* și la prezența pe care o arată. Orice *sfințire* în Biserică nu creează „obiecte sfinte", care cu sfințenia lor să se opună „profanului", adică celor nesfinte, ci obiecte care se *referă* la starea lor inițială și, totodată, la sensul lor final, la ideea lui Dumnezeu despre ele. Lumea întreagă a fost creată ca „Prestol al lui Dumnezeu", ca templu, ca simbol al Împărăției. Lumea întreagă a fost concepută *sfântă*, iar nu „profană"; esența lumii e cuprinsă în cuvintele lui Dumnezeu: „toate sunt bune"... Păcatul omului e tocmai faptul că a adumbrit în el însuși acest „toate sunt bune" și aceasta a rupt lumea de Dumnezeu, a făcut-o „scop în sine" și astfel au rezultat căderea și moartea...

Dumnezeu însă a mântuit lumea, a mântuit-o prin aceea că a descoperit din nou în lume *scopul* ei: Împărăția lui Dumnezeu; *viața* lumii să fie calea către această Împărăție; *sensul* ei să fie comuniunea cu Dumnezeu și întru El, cu întreaga făptură... Spre deosebire de „sfințirile" păgâne, care constau în *sacralizarea* unor părți sau obiecte ale lumii, sfințirea în creștinism restituie sfințenia întregii lumi naturii ei simbolice, „tainice", referind totul la ultimul scop al existenței... Întreaga noastră slujire divină este înălțarea către *Prestol* și întoarcerea din nou în „lumea aceasta", pentru a mărturisi despre ceea ce „urechea nu a auzit, ochiul nu a văzut și la inima omului nu s-a suit, pe acestea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El" (I Cor. II, 9).

VII

Acest sens eshatologic al intrării, ca apropiere de Prestol și ca înălțarea spre Împărăție, este exprimat mai bine în rugăciunea și în cântarea *Trisaghionului* cu care culminează intrarea. Proistosul, intrând în altar și stând înaintea Prestolului, înalță „rugăciunea cântării celei întreit sfinte", pentru că Dumnezeu

„Care ne-a învrednicit pe noi, smeriții și nevrednicii,
a sta în ceasul acesta înaintea slavei sfântului
Său jertfelnic
și a-I aduce datorita închinăciune și preaslăvire,
a primit de la noi întreit sfânta cântare
și ne-a cercetat pe noi
și ne-a iertat nouă toată greșeala
și ne-a sfințit sufletele și trupurile noastre"...

Această rugăciune începe prin *Sfinte Dumnezeule*, începe cu mărturisirea sfințeniei lui Dumnezeu și este, totodată, pentru sfințirea noastră, adică pentru părtășia noastră la

această sfințenie. Dar ce înseamnă acest nume al lui Dumnezeu – *Sfânt*, care, după cuvântul Proorocului Isaia, alcătuiește conținutul veșnic al slavosloviei îngerești, în care ne pregătim și noi să luăm parte în „ceasul acesta"? Nici o cugetare discursivă, nici o logică nu este în stare să ne explice aceasta și totuși tocmai această percepere a sfințeniei lui Dumnezeu, această intuiție a *sacrului* e baza și izvorul religiei. Ajungând la acest moment, poate mai mult decât oricând ne dăm seama că slujirea divină – fără să ne explice ce este sfințenia lui Dumnezeu – *ne-o descoperă* și în această descoperire se cuprinde esența de totdeauna a *cultului*, a acelor ritualuri de bază și vechi ca însăși omenirea: binecuvântarea, ridicarea mâinilor, metaniile ș.a., care aproape că nu pot fi separate de sensul care le-a determinat. De altfel, cultul s-a și născut din necesitatea, din setea omului de a fi părtaș *sfințeniei* pe care el a simțit-o înainte de a fi putut „gândi" asupra ei.

„Parcă numai slujirea divină – scrie L. Bouyer – cunoaște sensul acestei noțiuni de nepătruns pentru rațiune și numai slujirea divină e în stare să ne-o redea și să ne învețe a o înțelege... Trăind acest fior religios, această tulburare interioară înaintea Celui Curat, Celui Nepătruns, înaintea Celui cu desăvârșire Altul, și senzația prezenței Celui Nevăzut, atracția acelei iubiri infinite și totuși atât de personale, nu știm dacă mai putem numi altceva iubire... Numai slujirea divină poate reda această trăire în întregime, trăire unică și intransmisibilă... În slujirea divină, trăirea aceasta parcă se revarsă de pretutindeni – din cuvinte, din gesturi, din lumânări, din mireasma care umple locașul, ca în vedenia lui Isaia. Dincolo de toate acestea nu există nimic din ele, dar ni se transmite esența – așa cum expresia frumoasă a feței ne descoperă sufletul întreg, deși noi nu știm cum..."

Prin aceasta *noi am intrat* și stăm dinaintea Celui Sfânt. Noi suntem sfințiți prin prezența Lui, suntem luminați prin lumina Lui. Această sfințire cutremurătoare și dulce a prezenței lui Dumnezeu, bucuria și pacea cu nimic asemănătoare pe pământ, toate acestea sunt exprimate în cântarea lentă a Trisaghionului – „Sfinte Dumnezeule, Sfinte Tare, Sfinte Fără de moarte..." – a cântării cerești care se cântă pe pământ și care mărturisește că Dumnezeu S-a descoperit pe Sine oamenilor, mărturisește împăcarea pământului cu cerul și că nouă ne este dat „să avem parte *de sfințenia Lui*" (Evr. XII, 10).

În timpul acestei cântări, proistosul se înalță și mai sus, trecând în adâncul locașului, dincolo de Prestol, la Prestolul cel de sus, în Sfânta Sfintelor. Această mișcare sau ritm al înălțării înseamnă trecerea din „lumea aceasta" spre ușile locașului, iar de la ușile locașului spre Prestol, iar de la Prestol dincolo de Prestol, la locul cel de Sus; mișcarea aceasta mărturisește unirea ce se săvârșește, mărturisește înălțimea la care ne-a ridicat pe noi toți Fiul lui Dumnezeu. De la locul cel de Sus, de acolo proistosul, cu fața la adunare – ca fiind unul din adunare, dar totodată și chipul Domnului, îmbrăcat întru stăpânirea și puterea Lui – ne trimite nouă *pacea*, pentru a auzi Cuvântul lui Dumnezeu. După Taina Intrării, urmează Taina Cuvântului.

CAPITOLUL IV

Taina Cuvântului

Strălucește în inimile noastre, Iubitorule de oameni, Stăpâne, lumina cea curată a cunoașterii Dumnezeirii Tale și deschide ochii gândului nostru spre înțelegerea evanghelicelor Tale propovăduiri; pune în noi și frica fericitelor Tale porunci, ca toate poftele trupului călcând, viețuire duhovnicească să petrecem, toate cele ce sunt spre bună plăcerea Ta și cugetând, și făcând...

(Liturghia. Rugăciunea dinaintea Evangheliei)

I

Primele manuscrise mărturisesc unanim că citirea Sfintei Scripturi alcătuia, chiar de la început, partea indispensabilă a „adunării în Biserică" și, în special, a adunării euharistice. În una dintre cele dintâi descrieri ale Euharistiei ajunsă până la noi, citim: „În ziua denumită a soarelui, noi avem adunarea tuturor celor care trăiesc în orașe și în sate, la un loc și, cât permite timpul, se citește ceea ce au spus apostolii sau din scrierile profeților. Când termină cititorul, proistosul ia cuvântul și ne dă povățuiri și îndemnuri, ca să se imite lucrurile frumoase. După aceea, ne ridicăm și înălțăm rugăciuni. După ce terminăm rugăciunile... se aduce pâine și vin, și apă"... Aici este evidentă legătura între citirea Scripturii și propovăduirea pe

de o parte și aducerea Darurilor euharistice, pe de altă parte. Despre aceasta mărturisește și slujba contemporană a Euharistiei, în care e legată indestructibil *Liturghia celor chemați*, consacrată îndeosebi Cuvântului lui Dumnezeu, și *Liturghia celor credincioși*, care constă în aducerea, sfințirea și împărțirea Sfintelor Daruri.

Această mărturisire unanimă despre unitate (a celor două Liturghii – *n.n.*) este ignorată în manualele noastre oficiale, în explicațiile și în definirile teologice ale Euharistiei. În viața și în practica Bisericii, Euharistia constă din două părți legate indisolubil între ele. În gândirea teologică însă, Euharistia e redusă numai la o singură parte, la cea de-a doua – a credincioșilor, care se săvârșește asupra pâinii și a vinului, de parcă această a doua parte este independentă și duhovnicească, fără a fi legată teologic de prima.

Această reducere (la o singură parte – *n.n.*) se explică prin influența ideilor apusene asupra teologiei noastre școlare, în care *Cuvântul și Taina* s-au rupt unul de altul încă de mult și au devenit obiecte de studiu și de definire de sine stătătoare. Această rupere alcătuiește totuși unul dintre neajunsurile mari ale învățăturii apusene despre Taine. Însușită *de facto* și de sistemele noastre școlare, mai devreme sau mai târziu duce la o înțelegere incorectă, unilaterală și intervertită atât a Cuvântului – adică a Sfintei Scripturi și a locului lui în viața Bisericii –, cât *și* a Tainei. Eu îndrăznesc să afirm că „descompunerea" treptată a Scripturii, destrămarea ei tot mai mare printr-o critică specială și negativă, este rezultatul ruperii Cuvântului de Euharistie, adică de Biserica însăși, ca trăire și realitate spirituală. La rândul său, ruperea aceasta lipsește Taina de conținutul ei evanghelic, transformând-o într-un „mijloc de sfințire" independent și de sine stătător. Scriptura și Biserica sunt reduse

astfel la două categorii formale, la două „izvoare de credință", așa cum se numesc în tratatele școlare, rămânând doar a se stabili care din acestea două e autoritatea superioară: care din ele o „interpretează" pe cealaltă... Pe baza acestei logici proprii se ajunge la o îngustare și mai mare a acestei reduceri. Astfel, dacă autoritatea supremă de a învăța în Biserică se proclamă Sfânta Scriptură, atunci care e criteriul Scripturii? Mai devreme sau mai târziu, „știința biblică" devine criteriul, adică, în cele din urmă, rațiunea goală. Dacă, dimpotrivă, interpreta supremă și purtătoarea Duhului Scripturii este proclamată Biserica, atunci cine, unde și cum se realizează această interpretare? Oricum am răspunde la întrebarea aceasta, „organul" și „autoritatea" apar deasupra Scripturii, ca o autoritate din afară. Dacă, în primul caz, sensul Scripturii lipsit de autoritatea Bisericii se fărâmițează în multiple și diferite interpretări și „teorii științifice", în al doilea caz, Scriptura e privită ca un „material brut" pentru formulări și definiri teologice, ca un „material biblic" ce urmează a fi „interpretat" de rațiunea teologică. Această stare nu e caracteristică numai Apusului. Același lucru se produce și în Biserica Pravoslavnică, numai că în alt fel. Dacă teologii ortodocși persistă în principiul formal – conform căruia autoritatea pentru interpretarea Scripturii aparține Bisericii, care se înfăptuiește în lumina Tradiției –, atunci conținutul vital și aplicarea practică a acestui principiu rămân neclare și, în cele din urmă, duc la o anchilozare a „înțelegerii Scripturii" în viața Bisericii. Știința noastră biblică, așa cum există ea în general, se află în întregime sub influența premiselor apusene și merge cu teamă pe urmele ei, menținându-se moderat după ultimele teorii apusene. În ceea ce privește însă propovăduirea și evlavia bisericească, acestea au încetat de mult să se hrănească din Scriptură, ca din singurul și adevăratul lor izvor...

Ruptura dintre Cuvânt și Taină a determinat tot atâtea urmări dăunătoare și în învățătura despre Taine. În învățătura aceasta, Taina încetează a fi biblică, *evanghelică* în sensul cel mai adânc al acestui cuvânt. Nu întâmplător și-a concentrat teologia apuseană atenția față de Taine, privind nu esența și conținutul lor, ci condițiile, „modul" săvârșirii și „efectul" lor. Astfel, interpretarea Euharistiei se reduce la felul și la momentul prefacerii Darurilor în Trupul și în Sângele lui Hristos, însă nu se vorbește aproape nimic despre sensul acestei prefaceri pentru Biserică, pentru lume, pentru fiecare dintre noi. Oricât de paradoxal ar apărea, interesul față de *prezența reală* a Trupului și a Sângelui lui Hristos înlocuiește interesul față de Hristos. Împărtășirea se primește ca un mijloc „de a primi Harul", ca un act al sfințirii personale, dar nu mai este înțeles ca participarea noastră la Potirul lui Hristos: „Puteți oare să beți paharul pe care-l voi bea Eu sau să vă botezați cu botezul cu care mă botez Eu?" (Mt. XX, 22). Rupându-se de Cuvânt, care este întotdeauna Cuvânt despre Hristos („cercetați Scripturile, ele mărturisesc despre Mine" – In. V, 39), Tainele se rup, se separă într-un anumit sens de Hristos. Desigur, Hristos rămâne și în teologie, și în evlavie întemeietorul Tainelor, dar încetează să fie *conținutul* lor; Tainele nu mai sunt, înainte de toate, Darul prin care Hristos Se dăruiește pe Sine Însuși și Își dăruiește viața divino-umană Bisericii și credincioșilor... Astfel, Taina Pocăinței nu se trăiește ca o „împăcare și reunire cu Biserica întru Hristos Iisus", ci ca o putere de a „elibera" de păcate; la fel, Taina Căsătoriei „a uitat" baza ei, care este în „Taina mare Hristos și Biserica" ș.a.

În tradiția liturgică și spirituală, esența Bisericii se împlinește tocmai în neîntrerupta legătură a Cuvântului și a Tainei, ca Întruparea Cuvântului care se împlinește în timp

și în spațiu, încât, referindu-se la Biserica însăși, în Faptele Apostolilor se spune: „și Cuvântul creștea..." (F.A. XII, 24). Prin Taină, noi devenim părtași Aceluia Care vine și rămâne cu noi în Cuvânt: destinația Bisericii constă în a-L binevesti pe Acela. Cuvântul consideră Taina ca fiind împlinirea sa, căci în Taină Hristos Cuvântul devine viața noastră. Cuvântul adună Biserica pentru a se întrupa în ea. Prin ruperea Cuvântului de Taină, Taina este amenințată să fie înțeleasă ca magie, iar Cuvântul fără Taină e amenințat să fie redus la doctrină. Taina este tocmai *interpretarea* Cuvântului, căci interpretarea Cuvântului mărturisește totdeauna Cuvântul care devine Viață. „Și Cuvântul trup S-a făcut și a viețuit cu noi, plin de Har și de Adevăr" (In. I, 14). Taina e tocmai această mărturie și, ca urmare, în ea este izvorul, principiul și baza interpretării și înțelegerii Cuvântului, izvorul și criteriul teologiei. Numai în această unire nedespărțită a Cuvântului și a Tainei putem înțelege cu adevărat sensul afirmației că Biserica e singura care păstrează adevăratul sens al Scripturii. De aceea prima parte a Liturghiei e un *început* necesar al sfintei lucrări euharistice, este acea *Taină a Cuvântului* care va afla împlinirea și culminarea sa în adunarea, în sfințirea și în împărțirea Darurilor euharistice credincioșilor.

II

În unele manuscrise liturgice vechi, intrarea cea mică se numește *intrarea cu Evanghelia*. Într-adevăr, în rânduiala contemporană, Evanghelia reprezintă punctul central: ea se scoate în mod solemn de către diacon, prin ușile de nord ale iconostasului, și pe urmă prin ușile împărătești se duce și se așază pe Prestol (Sfânta Masă). Dacă am ține seama de sensul

inițial al intrării mici – pe care l-am expus mai sus, că este intrarea proistosului și a poporului în locaș –, atunci devine clar că „intrarea cu Evanghelia" apare ca o a doua formă a acestei intrări. În vechime, după intrarea proistosului în locaș, urma așezarea lui și a clerului con-slujitor la „locurile lor", pentru a asculta Scriptura. Acum însă, pentru că intrarea cea mică inițială a încetat să mai fie începutul propriu-zis al Liturghiei, „intrarea cu Evanghelia" a devenit conținutul acestei procesiuni. Și, ca să înțelegem sensul ei în cadrul sfintei lucrări euharistice, este necesar să spunem câteva cuvinte despre topografia inițială a locașului.

În practica actuală, locul firesc și vădit al proistosului și al clerului este altarul. În vechime nu era așa. „Proistoșia", slujirea la Prestol avea loc numai în timpul Liturghiei celor credincioși, adică la aducerea și la sfințirea Darurilor, a Euharistiei în sensul propriu al acestui cuvânt. Proistosul venea la Prestol numai în momentul aducerii Darurilor. În restul timpului, ca și la slujbele de fiecare zi ale anului, locul proistosului și al clerului era „pe vimă", adică în mijlocul poporului. Și până acum acest fapt e indicat prin partea sferică din mijlocul locașului la ruși, iar la greci, de amvonul din dreapta. Și până acum, în sfintele slujbe ne-euharistice, părțile cele mai de seamă, ca de exemplu polieleul ș.a., se săvârșesc în mijlocul bisericii, iar nu în altar. Prestolul a fost *trapeza* exclusivă pentru Cina Domnului, Jertfelnicul pe care se aduce jertfa cea fără de sânge. Slujirea divină avea parcă două centre: unul în mijlocul adunării, iar altul la Prestol. De aceea, prima parte a Liturghiei – „adunarea în Biserică", ascultarea Sfintei Scripturi și predica – nu se săvârșea în altar, ci în locaș, în locurile special desemnate pentru proistos și cler, pe „vimă". În acest fel, după intrarea în locaș (primul sens al „intrării mici") urma înaintarea

spre altar și spre Prestol, pentru aducerea și sfințirea Darurilor (înaintare reprezentată acum prin „intrarea cea mare" – vohodul mare). Prin aceste trei „intrări" (procesiuni) se exprima simbolul de bază al „adunării Bisericii" ca înălțarea ei spre Împărăția lui Dumnezeu...

Cauza care a tulburat și a schimbat această orânduire inițială a fost, în primul rând, dispariția primei intrări, a intrării în locaș, despre care am vorbit mai sus; iar în al doilea rând, dispariția treptată a „vimei" ca loc al proistosului și al clerului, în timpul tuturor sfintelor slujbe în afară de Euharistie. La acestea se mai adaugă și faptul că Evanghelia a început să fie păstrată pe Prestol. În epoca prigonirilor împotriva creștinismului, Evanghelia nu se păstra în locaș, întrucât una dintre formele de persecuție ale Bisericii era confiscarea cărților sfinte. Ca urmare, la fiecare Liturghie Evanghelia se aducea în locaș din afară. O dată cu încetarea persecuțiilor și cu apariția bazilicilor mărețe creștine, locul de păstrare a Evangheliei a devenit locașul, iar în locaș, în „Sfânta Sfintelor" pe Prestol. Prestolul a devenit centrul ambelor părți ale Liturghiei, deși în mod diferit. Astfel, în Liturghia celor chemați – ca și în toate slujbele ne-euharistice – Evanghelia *se scoate* din altar și citirea ei se face până astăzi în mijlocul locașului, de pe un amvon sau de pe vimă, în timp ce Euharistia se săvârșește totdeauna la Prestol.

Toate aceste amănunte tehnice ne sunt necesare numai pentru a arăta că intrarea mică a unit treptat în sine trei momente de bază: începutul Euharistiei ca *intrare* în adunare, împlinirea acestei intrări prin înălțare, prin intrarea Bisericii în Sfânta Sfintelor cerești (rugăciunea și cântarea Trisaghionului, apropierea de Prestol) și, în sfârșit, împlinirea acestui început al Liturghiei – în „Taina Cuvântului".

Întorcându-ne la „intrarea cu Evanghelia" (vohodul mic), putem spune că înțelegerea Liturghiei Cuvântului și a legăturii ei cu Euharistia nu e mai puțin importantă ca actul ei de bază – citirea Sfintei Scripturi. Aici aflăm paralelismul cu Euharistia, în care sfințirea Darurilor urmează *pro-aducerii*. Trebuie să amintim aici că, în tradiția liturgică ortodoxă, Evanghelia participă nu numai ca *citire*, dar și ca fiind *carte*. Acestei cărți i se dă o cinstire ca și icoanei sau Prestolului. Este orânduit să fie sărutată, să fie citită, cu ea să fie binecuvântat poporul lui Dumnezeu. În sfârșit, în unele lucrări sfinte – în hirotonia episcopului, în Taina Pocăinței și în Taina Sfântului Maslu ș.a. – Evanghelia participă ca o *carte,* nu numai printr-un anumit text din ea. Evanghelia carte este, pentru Biserică, icoana cuvântătoare ce ne descoperă nouă prezența lui Hristos în mijlocul nostru și, înainte de toate, este icoana Învierii Lui. De aceea, intrarea cu Evanghelia nu e o „preînchipuire", nu este o înscenare sfântă a unui eveniment din trecut, a ieșirii lui Hristos la propovăduire (în acest caz, nu diaconul, ci proistosul – chip al lui Hristos în adunarea Bisericii – ar fi trebuit să scoată cartea Evangheliei), ci este chipul arătării lui Hristos Cel înviat pentru împlinirea făgăduinței Lui: „Unde sunt doi sau trei adunați în Numele Meu, acolo și Eu sunt în mijlocul lor" (Mt. IX, 20). După cum sfințirii euharistice a Darurilor îi premerge pro-aducerea lor la Jertfelnic, tot așa citirii și *binevestirii* Cuvântului îi premerge *descoperirea* Lui. „Intrarea cu Evanghelia" este întâlnire, întâlnirea plină de bucurie cu Hristos, care se săvârșește prin aducerea spre noi a acestei Cărți a tuturor cărților, care se transformă întotdeauna în putere, în viață și în sfințire.

III

„Pace vouă!", vestește proistosul adunării și adunarea îi răspunde: „Și duhului tău." Noi am arătat că *Pacea* este Însuși Numele lui Hristos, este El Însuși. Forma apuseană a acestui salut e *Dominus vobiscum*, „Domnul cu voi..." Acest salut cu care proistosul se adresează Bisericii la începutul fiecărei părți a sfintei lucrări euharistice – înaintea citirii Cuvântului lui Dumnezeu, înainte de sărutul păcii, înaintea împărtășirii – amintește de fiecare dată că Hristos Însuși „este în mijlocul nostru", că El Însuși încoronează Euharistia noastră, căci El Însuși este „Cel ce aduce și Cel ce Se aduce, Cel ce primește și Cel ce Se împarte".

Urmează *prochimenul*. Cu acest cuvânt, care înseamnă în limba greacă „premergere", se denumesc acum cele două sau trei versete din diferiți psalmi ce se cântă antifonic – de către cântăreț și popor sau cor. În vechime, prochimenul consta dintr-un psalm întreg, care se cânta înaintea citirii Sfintei Scripturi. Întrucât prochimenul ocupă azi un loc însemnat și deosebit în slujirea divină ortodoxă, trebuie să spunem câteva cuvinte despre el. Pentru înțelegerea lui, amintim înainte de toate de locul pe care-l ocupau psalmii în Biserica primară. Fără a exagera, putem spune că în Biserica primară psalmii reprezentau nu numai culmea proorociei și a rugăciunilor din Testamentul Vechi, dar erau ca o descoperire deosebită dinăuntrul revelației. Dacă întreaga Scriptură proorocește despre Hristos, valoarea excepțională a psalmilor este că, în ei, Hristos Se descoperă parcă „dinăuntru". Acestea sunt cuvintele Lui, El Însuși: *„...ipse Dominus Jesus Christus loquitur"* – „Însuși Iisus Hristos vorbește în ei" (Fericitul Augustin). Și fiindcă sunt cuvintele Lui, ele sunt și rugăciunile și cuvintele Bisericii – Trupul Lui. „În cartea aceasta vorbesc, se roagă

și plâng numai Iisus Hristos și Biserica Lui." „Aceste mădulare multe, scrie Fericitul Augustin, unite prin legătura iubirii și a păcii sub un singur cap – de către Mântuitorul nostru –, alcătuiesc, după cum știți... un singur om." Vocea psalmilor răsună, în cea mai mare parte a lor, ca vocea unui singur om. El se roagă pentru toți, pentru că toți „sunt una în unul". Această înțelegere, această *trăire* a psalmilor stă la baza lor în întrebuințarea liturgică. Așa de exemplu, nu am putea înțelege locul excepțional al Psalmului 118 („Fericiți cei fără prihană") de la utrenia din Sâmbăta cea Mare, dacă nu am ști că în această lungă mărturisire de iubire a „îndreptățirilor dumnezeiești", în voința Lui, în ideea Lui despre lume și om, Biserica parcă aude glasul Domnului Însuși Care zace în mormânt și ne descoperă nouă sensul morții Sale de viață făcătoare. Psalmii apar astfel nu numai ca o exegeză inspirată de Dumnezeu, ca o explicație a Scripturii și a evenimentelor istorice sfinte, dar în ei se arată, se întrupează și ne este redată *realitatea duhovnicească*, ce ne permite să înțelegem sensul real atât al textelor sfinte, cât și al riturilor.

Prochimenul – „ca psalm premergător" – ne introduce în Taina Cuvântului. Căci Cuvântul lui Dumnezeu este îndreptat nu numai către rațiune, ci către omul întreg, către acea adâncime a lui care, în limbajul Sfinților Părinți, este *inima* – organul cunoașterii religioase spre deosebire de cunoașterea nedeplină, discursivă și rațională a „lumii acesteia". Cuvântul auzit și înțeles e precedat de „deschiderea minții": „Atunci le-a deschis mintea ca să priceapă Scripturile" (Lc. XXIV, 45). Putem spune că repetarea prochimenului cu bucurie, „comunicarea" și acceptarea lui de către adunare subliniază, în slujirea divină, momentul „deschiderii minții", al unirii ei *cu inima*, pentru ca astfel, auzind cuvântul Scripturii, să auzim Cuvântul Domnului.

IV

După prochimen, urmează citirea *Apostolului*, adică un fragment din a doua parte a Noului Testament – „cea apostolică". Suntem îndreptățiți să credem că, în Biserica primară, Sfânta Scriptură includea și fragmente din Testamentul Vechi. Studierea amănunțită a „prelegerilor", adică a principiilor care stau la baza orânduirii liturgice și citirii Sfintei Scripturi, se referă la partea teologiei liturgice pe care eu o numesc *slujire divină în timp* și de aceea omitem explicarea ei aici. Vom spune numai că „prelegerile" au avut o evoluție destul de lungă și de complexă și una dintre problemele de bază ale timpului nostru este de a le revedea în lumina situației liturgice actuale. Ca să înțelegem seriozitatea acestei probleme, e destul să amintim că în „citirea" actuală a Sfintei Scripturi de la Liturghie se exclude o mare parte din Testamentul Vechi, iar din Noul Testament, orânduit chiar pentru slujirea zilnică a Sfintei Liturghii, sunt auzite și ajung în conștiința credincioșilor doar o mică parte din textele lui. De aici rezultă necunoașterea uimitoare a Sfintei Scripturi la cea mai mare parte a ortodocșilor, din care decurg lipsa interesului lor față de ea, dezobișnuința de a socoti Scriptura ca izvorul principal și cu adevărat mântuitor al credinței și al vieții, ce nu poate fi comparat cu nimic. În Biserica noastră, „acatistul" e mult mai popular decât Sfânta Scriptură. Toată slujirea e construită pe o bază biblică și de aceea necunoașterea Scripturii duce la necunoașterea slujirii divine, duce la ruperea evlaviei liturgice de sensul cel adevărat al „legii rugăciunii" – *„lex orandi"*...

După Apostol, se citește Evanghelia. Înainte de citirea Evangheliei se cântă Aliluia și se cădește. În practica actuală, cântarea Aliluia ocupă numai două-trei minute, care dau posibilitatea diaconului să primească de la proistos cartea Evangheliei și să se urce în amvon. De aceea, și cădirea se săvârșește acum nu după prescripție – în timpul cântării Aliluia –, ci în timpul citirii Apostolului. Rugăciunea dinaintea citirii Evangheliei, în care Biserica Îi cere lui Dumnezeu ca El „să deschidă ochii gândului spre înțelegerea evanghelicelor propovăduiri", se citește acum în taină, pentru sine, de către proistos și nu este auzită de cei ce se roagă. Toate acestea, luate la un loc, au întunecat sensul inițial al ritualului Liturghiei Cuvântului. Totuși, acest ritual este important pentru a înțelege legătura dintre Liturghia Cuvântului și a Tainei, de aceea e necesar să spunem câteva cuvinte.

Pe primul plan stă aici cântarea Aliluia, care în vechime alcătuia o parte importantă a întregii slujiri divine creștine. Creștinismul e moștenit de la slujirea divină a evreilor, Aliluia aparținând unui tip de cântări denumit melismatic. Spre deosebire de cântarea psalmilor, cântarea melismatică – în istoria cântării bisericești – se numește cântarea în care melodia primează asupra cuvântului. Se poate crede că, până la apariția în Biserică a unei imnologii mai „științifice" – a troparelor, a condacelor, a stihirilor –, în care muzica și textul se definesc reciproc, Biserica a cunoscut numai două tipuri de cântări, care corespundeau la două aspecte de bază pentru înțelegerea creștină a slujirii divine. Cântarea psalmodică, adică citirea intonată în ritm muzical a psalmilor, a Scripturii, a rugăciunilor, exprima natura cuvântătoare a slujirii divine creștine, supunerea ei internă Cuvântului: a Sfintei Scripturi, a mărturiei apostolilor, a tradiției credinței. Cântarea melismatică, pe de altă parte, exprima trăirea slujirii divine ca un contact real cu transcendentul, ca o intrare în realitatea supralumească a Împărăției. Oricare ar fi fost izvoarele cântării melismatice, despre originea căreia există câteva teorii științifice, nu

este nici o îndoială că în slujirea creştină din vechime ea ocupa un loc însemnat, şi una dintre exprimările ei cele mai de seamă a fost tocmai cântarea Aliluia. Cuvântul acesta nu este deci un cuvânt simplu, ci reprezintă o exclamaţie melodică. Conţinutul lui logic poate fi tradus prin cuvintele: „laudă lui Dumnezeu", dar şi cu acest conţinut el nu se epuizează şi nu poate fi redat, căci *el însuşi este* elan de bucurie şi laudă înaintea arătării Domnului, este reacţia la venirea Lui... Profesorul Van der Leeuv, care se ocupa cu istoria religiilor, scrie: „*Cuprins* de prezenţa lui Dumnezeu, omul exclamă. El ridică vocea. Aceasta este lauda, cântarea de laudă"... Aliluia este *salutul* de întâmpinare în sensul cel mai profund al acestui cuvânt. După acelaşi autor, salutul e întotdeauna „confirmarea faptului". Acest cuvânt presupune *descoperire*, ca reacţie la ceea ce şi arată. Cântarea Aliluia premerge citirii Evangheliei care, după cum s-a mai spus, înseamnă apariţia Domnului în „adunarea Bisericii" şi deschiderea de către El a minţii credincioşilor, ce premerge auzirea. Melodiile vechi ale cântării Aliluia au ajuns până la noi, în sunete şi melodii care exprimă bucuria şi lauda şi trăirea *Prezenţei* care e mai reală decât toate cuvintele şi decât toate explicările...

Concomitent cu cântarea Aliluia – iar nu în timpul citirii Apostolului, cum se obişnuieşte acum – se săvârşea cădirea Evangheliei şi a adunării. Această orânduire religioasă din vechime, comună multor religii, nu a fost acceptată dintr-o dată de Biserică, din cauza legăturii acestui ritual cu cultul păgân. În epoca prigonirilor, se cerea de la creştini să aprindă tămâie înaintea chipului împăratului şi, prin aceasta, să-i acorde închinare dumnezeiască. Mai târziu, aprinderea tămâiei a intrat în slujirea divină bisericească, şi anume ca ritualul religios cel mai natural, în care totul: şi cărbunele care arde, şi tămâia ce se

transformă în bun miros, şi înălţarea fumului către cer exprimă închinarea făpturii înaintea Creatorului şi înaintea sfinţeniei lui Dumnezeu Care este prezent în mijlocul oamenilor.

Proistosul citeşte *rugăciunea dinaintea Evangheliei*, prin care Îi cere lui Dumnezeu ca El să trimită „Lumina cea veşnică a înţelepciunii Sale dumnezeieşti şi să deschidă ochii gândului nostru ca să înţelegem evanghelicele propovăduiri". Rugăciunea aceasta, care se citeşte acum în taină, ocupă acelaşi loc în Taina Cuvântului cu cel ocupat de epicleză în rugăciunea euharistică – pentru trimiterea de către Tatăl a Duhului Său Sfânt. În acelaşi fel, şi la sfinţirea Darurilor, înţelegerea şi primirea Cuvântului depind nu numai de noi, de dorinţele noastre, ci în primul rând de prefacerea tainică a „ochilor minţii noastre", de venirea Sfântului Duh la noi. Despre aceasta mărturiseşte şi binecuvântarea pe care o dă proistosul diaconului care citeşte Evanghelia: „Să binevestească cu putere multă spre împlinirea Evangheliei"...

V

Dovadă că a fost auzit Cuvântul lui Dumnezeu, că a fost primit şi înţeles, este *predica*, legată organic de citirea Scripturii şi care, în Biserica primară, era reprezentată prin „Sinaxar" – act liturgic esenţial al Bisericii. Acest act este automărturia Sfântului Duh Care trăieşte în Biserică şi o povăţuieşte la tot Adevărul (v. In. XVI, 13), Duhul Adevărului „pe care lumea nu poate să-L primească, pentru că nu-L vede, nici nu-L cunoaşte" („iar voi Îl cunoaşteţi..., căci El rămâne la voi şi în voi va fi" – In. XIV, 17). Biserica a auzit şi a cunoscut în aceste texte Cuvântul lui Dumnezeu şi continuă permanent să-L cunoască, să-L audă şi să-L binevestească. Numai de aceea Bi-

serica Îl poate binevesti cu adevărat „lumii acesteia" pe Hristos, Îl poate mărturisi și nu se limitează *să expună* doctrina Sa, căci ea aude întotdeauna Cuvântul lui Dumnezeu, trăiește cu El și însăși viața ei este *creșterea Cuvântului*: „și Cuvântul lui Dumnezeu creștea și se înmulțea foarte numărul ucenicilor" (F.A. VI, 7); „Astfel creștea cu putere și se întărea cuvântul Domnului" (F.A. XIX, 20).

În viața bisericească actuală se observă o cădere evidentă și chiar o criză a predicii. Esența căderii nu e neiscusința în a vorbi, pierderea „stilului" ori nepregătirea intelectuală a predicatorilor, ci ceva mult mai profund: uitarea a ceea ce este predica în adunarea Bisericii. Predica poate fi, și este adeseori și acum, cuminte, interesantă, instructivă, mângâietoare, dar esența ei nu se află în aceste calități spre a permite deosebirea predicatorilor „buni" de cei „răi". Esența predicii constă în legătura vie cu Evanghelia care s-a citit în adunarea Bisericii. Predica adevărată nu e doar o simplă explicare a celor citite de către persoanele cunoscătoare și competente, nu e expunerea cunoștințelor teologice ale predicatorului în fața celor care îl ascultă, nici meditația „prilejuită" de textul evanghelic. Predica, în general, nu este o predică despre Evanghelie (la „tema evanghelică"); ea este predica Evangheliei înseși. Criza predicii constă mai ales în faptul că ea a devenit parcă o lucrare personală a predicatorului, despre care noi putem spune că are sau nu darul cuvântului; dar adevăratul dar al cuvântului – darul bunei-vestiri – nu este darul imanent al predicatorului, ci harisma Duhului Sfânt Care se dă în Biserică și Bisericii. Adevărata bună-vestire nu poate fi lipsită de credința că „adunarea în Biserică" e cu adevărat adunarea în Duhul Sfânt, unde Același Unic Duh deschide gura vestitorului și mințile pentru a primi cele binevestite.

De aceea, condiția unei adevărate propovăduiri trebuie să cuprindă deplina lepădare de sine a propovăduitorului, lepădarea de tot ceea ce este *numai al său*, chiar și de darul și de talentul *său*. Taina bunei-vestiri bisericești, spre deosebire de orice dar al cuvântului pur omenesc, se săvârșește după cuvintele Apostolului Pavel: „N-am venit ca iscusit cuvântător sau ca înțelept, căci am judecat să nu știu între voi altceva, decât pe Iisus Hristos, și pe Acela răstignit. Iar cuvântul meu și propovăduirea mea nu stăteau în cuvinte de înduplecare ale înțelepciunii omenești, ci în arătarea Duhului și a puterii, pentru ca credința voastră să nu se bazeze pe înțelepciunea omenească, ci pe puterea lui Dumnezeu" (I Cor. II, 1-5). Mărturia despre Iisus Hristos prin Duhul Sfânt, iată conținutul Cuvântului lui Dumnezeu care alcătuiește esența predicii: „Și Duhul mărturisește despre El, căci Duhul este Adevărul" (I In. V, 6). Amvonul bisericesc e locul unde se săvârșește Taina Cuvântului, de aceea el nu trebuie să fie transformat niciodată în tribună pentru a vesti adevăruri omenești, numai ale înțelepciunii omenești – fie ele cât de înalte și pozitive. „Noi propovăduim între cei desăvârșiți, însă nu înțelepciunea veacului acestuia, nici a stăpânitorilor acestui veac – care sunt pieritori –, ci propovăduim înțelepciunea lui Dumnezeu cea tainică, ascunsă, pe care Dumnezeu a rânduit-o mai înainte de veci spre slava noastră" (I Cor. II, 6-7).

Iată de ce din „adunarea în Biserică", din Taina bunei-vestiri a apărut toată teologia bisericească, toată tradiția. Iată de ce numai în „adunarea în Biserică" poate fi înțeles sensul cel viu, iar nu cel abstract afirmat de ortodoxia clasică, întrucât numai Bisericii îi este încredințată păstrarea Scripturii și interpretarea ei. Tradiția nu are alt izvor de credință, altul decât Scriptura, ci are același izvor: Cuvântul lui Dumnezeu,

auzit și primit întotdeauna de la Biserică. Tradiția este interpretarea Cuvântului lui Dumnezeu ca izvor al Vieții înseși, iar nu al altor formulări și deducții. Când Sfântul Atanasie cel Mare a spus că „Scripturile sfinte și inspirate de Dumnezeu sunt suficiente pentru expunerea Adevărului", el nu a negat Tradiția și nu a propovăduit o metodă teologică specific „biblică" – drept un text formal, credincios terminologiei Scripturii –, căci, după cum ne este cunoscut, el însuși, în expunerea credinței Bisericii, a introdus cu îndrăzneală termenul nebiblic – „deoființă". El a afirmat nu o legătură formală-terminologică, ci o legătură vie între Tradiție și Scriptură, Tradiția fiind citirea și auzirea Scripturii prin Duhul Sfânt. De aceea numai Biserica știe și păstrează sensul Scripturii, întrucât în Taina Cuvântului care se săvârșește în adunarea Bisericii, Duhul Sfânt vivifică „trupul" Scripturii, prefăcându-l în „Duh și Viață". Orice teologhisire bisericească adevărată are rădăcini în această Taină a Cuvântului, are rădăcini în adunarea Bisericii în care Duhul Sfânt povățuiește Biserica însăși – la tot adevărul –, iar nu pe fiecare mădular în parte. De aceea, orice citire particulară a Scripturii trebuie să fie înrădăcinată în cea bisericească: în afară de rațiunea bisericească, în afară de viața divino-umană a Bisericii, Scriptura nu poate fi auzită și nici interpretată corect. Astfel, Taina Cuvântului săvârșită în adunarea Bisericii prin două acte – citire și vestirea cea bună – este izvorul creșterii fiecăruia și a tuturor la un loc, spre plinătatea rațiunii de a fi a Adevărului.

În sfârșit, în Taina Cuvântului se descoperă conlucrarea ierarhiei și a mirenilor în păstrarea Adevărului, conform și cu Pastorala cunoscută a Patriarhilor Răsăriteni (1869), „încredințată întregului popor bisericesc". Prin predică se realizează, pe de o parte, darul de a învăța dat proistosului, ca

o slujire a lui în adunarea Bisericii. Pe de altă parte însă, predica nu e un dar personal, ci harisma dată Bisericii – care se realizează în adunarea Bisericii –, este slujirea de învățătură a ierarhiei nedespărțite de adunare, având izvorul său haric în adunarea Bisericii. Duhul Sfânt planează deasupra întregii Biserici. Slujirea proistosului e propovăduire și învățătură. Poporul lui Dumnezeu slujește primind această învățătură. Ambele slujiri sunt însă de la Duhul Sfânt, ambele se săvârșesc de El și întru El. A primi și a vesti Adevărul nu e posibil fără darul Duhului Sfânt, iar acest dar este dat întregii Adunări. Întreaga Biserică – nu numai un anumit sector din ea – a primit „nu duhul lumii acesteia, ci Duhul de la Dumnezeu, pentru ca să cunoască cele dăruite de Dumnezeu". „Pe Dumnezeu nu Îl cunoaște nimeni decât Duhul lui Dumnezeu", de aceea și acela care învață „vestește nu înțelepciunea de la oameni învățată prin cuvinte, ci înțelepciunea învățată de la Duhul Sfânt, lămurind cel duhovnicesc prin cel duhovnicesc", de aceea și cel ce primește învățătura o primește în Duhul Sfânt. „Căci omul sufletesc nu primește cele ale Duhului lui Dumnezeu, pentru că el le socotește nebunie și nu poate să le înțeleagă" (I Cor. II, 11-14). Episcopului și preoților le e dat în Biserică darul de a învăța, însă le este dat fiindcă ei sunt martorii credinței Bisericii, pentru că această învățătură nu este a lor, ci a Bisericii – în unitatea credinței și a iubirii. Numai Biserica întreagă, descoperită și realizată în „Adunarea în Biserică", are mintea lui Hristos, numai în adunarea Bisericii toate darurile, toate slujirile se descoperă în unitatea și realitatea lor indivizibilă – ca descoperirea unicului Duh, Care umple tot Trupul – și de aceea, fiecare mădular al Bisericii, orice rang ar avea în Biserică, poate fi, în fața lumii acesteia, martorul plinătății întregii Biserici, nu numai al înțelegerii proprii.

În vechime, la propovăduirea proistosului adunarea răspundea cu solemnul „Amin", mărturisind prin aceasta că a primit cuvântul, pecetluind unitatea sa în Duh cu proistosul. În acest „Amin" al poporului lui Dumnezeu este izvorul și principiul confirmării că învățătura a fost „recepționată" de conștiința bisericească. Despre această „recepție" teologii ortodocși vorbesc adeseori, opunând-o Bisericii romane care împarte Biserica în *Biserică învățătoare* și *Biserică pe care o învață* și, de asemenea, individualismului protestant. Dar poate de aceea este așa de greu de explicat în ce constă această „recepție" și felul în care se realizează ea, pentru că în conștiința noastră a dispărut aproape cu totul amintirea sau ideea că „recepționarea" Cuvântului este înrădăcinată în Adunarea Bisericii și că în Adunare se săvârșește Taina Cuvântului.

CAPITOLUL V

Taina Credincioșilor

Câți suntem credincioși...

I

După cum am văzut, prima parte a Liturghiei – care este Adunarea Bisericii, Intrarea și Taina Cuvântului – culminează cu ectenia întreită, denumită cerere stăruitoare, cu cereri deosebite și cu rugăciunea celor chemați, adică a celor ce se pregătesc pentru botez și înlăturarea lor din adunarea Bisericii.

Ectenia întreită, ca și ectenia cea mare, intră nu numai în alcătuirea Liturghiei euharistice, dar și a altor slujbe bisericești. Ectenia cea mare o aflăm la începutul oricărei slujbe, iar ectenia întreită alcătuiește de obicei momentul culminant. În zilele noastre, deosebirea dintre cele două ectenii – care începe și care culminează – a dispărut aproape cu totul. Ectenia întreită are aceleași cereri și este întocmită asemenea ecteniei mari, așa încât, de exemplu, în practica greacă este omisă, fiind considerată o simplă repetare, și se trece direct la partea următoare a lucrării sfinte euharistice. Însă în concepția inițială ectenia întreită nu „repetă" ectenia cea mare, ci împlinește în slujirea divină o funcție deosebită față de aceasta. Care este această funcție?

Ca să răspundem la această întrebare, trebuie să amintim că întregul creștinism, întreaga viață a Bisericii este clădită pe unirea a două temelii care, la prima vedere, par contradictorii. Pe de o parte Biserica, asemenea lui Hristos – și pentru că este a lui Hristos – este îndreptată către întreaga lume, către întreaga creație, către întreaga omenire. Hristos S-a adus pe Sine jertfă *„pentru toți și pentru toate"*; El îi trimite pe ucenicii Săi, iar aceasta înseamnă Biserica, „în lumea toată să propovăduiască Evanghelia la toată făptura". El este *Mântuitorul lumii*... Pe de altă parte, Biserica adevereşte că Hristos, cu iubirea Sa mântuitoare, Se îndreaptă către fiecare om, de parcă fiecare om – unic și de nerepetat – este nu numai obiectul acestei iubiri a lui Hristos, dar este și unit cu Hristos prin acea unitate a ideii lui Dumnezeu despre fiecare om... De aici, antinomia care stă la baza vieții creștine. Creștinul este chemat să se dăruiască pe sine, „să-și pună sufletul său pentru prietenii săi" și același creștin este chemat „să nu iubească lumea – căci ea trece, ci să aibă grijă de suflet, de lucrul cel nemuritor"... Ca să mântuiască pe „unul din aceștia mici", păstorul lasă nouăzeci și nouă de oameni, dar aceeași Biserică – în numele curăției și plinătății sale – se desparte de cel păcătos. Aceeași polarizare o aflăm și în gândirea bisericească. În Biserică se află întotdeauna dintre aceia care trăiesc intens chemarea cosmică, universală a Bisericii, dar sunt și dintre aceia care sunt parcă orbi și surzi la această chemare și văd în creștinism, în primul rând, o religie a „mântuirii personale". Tot așa și în evlavie, în rugăciune și în mijlocirea Bisericii: primii văd chemarea omului în unitatea iubirii și a credinței, pentru ca să se împlinească Biserica – Trupul lui Hristos. A doua categorie consideră că evlavia, rugăciunea și mijlocirea Bisericii le este deschisă pentru nevoia, durerea sau bucuria proprie. Cel credincios

nu respinge Liturghia, adică Biserica drept *lucrare obștească*, însă după Liturghie el va cere să i se slujească Te-Deum-ul *lui*, parastasul *lui*. Și oricâte deformări posibile ar avea aceste două trăiri ale creștinismului, totuși cred că nu ne putem îndoi că ambele sunt înrădăcinate în aceeași măsură, în însăși esența lui. Antinomia creștinismului constă în aceea că el este îndreptat concomitent asupra întregului – asupra întregii creații, asupra întregii lumi, asupra întregii omeniri, dar totodată este îndreptat integral și asupra fiecărei persoane umane unice și de nerepetat. Și dacă persoana umană se împlinește „menținându-se în sobor cu toții", lumea se împlinește în măsura în care devine viață pentru fiecare, căci lumea a fost dăruită fiecăruia de Dumnezeu ca viață. Credința creștină poate spune că lumea e creată pentru fiecare, dar și despre fiecare om poate spune că este creat pentru lume, pentru a se dărui pentru „viața lumii"...

În practică, în viață, puțini sunt cei ce reușesc să păstreze echilibrul între aceste două dimensiuni nedespărțite una de alta și care, pentru creștini, sunt deopotrivă de esențiale. Dar dacă în trăirea fiecărui om în parte, în taina chemării lui personale și a participării lui la iconomia Bisericii, este inevitabilă și chiar legală o oarecare *alegere*, în legea credinței Bisericii – exprimată în legea și în conținutul rugăciunii – ni se descoperă plinătatea acestei chemări duble a Bisericii.

Pentru a simți și a fi conștienți de aceasta, să comparăm prima ectenie – ectenia cea mare – cu ectenia ultimă, cea întreită. În ectenia cea mare se aduce și se descoperă rugăciunea Bisericii sau, mai bine zis, *Biserica drept rugăciune* ca „lucrare de obște" în cuprinsul ei cosmic și universal. În adunarea Bisericii, omul e chemat, în primul rând, „să lase toată grija" sa personală, particulară și să se identifice pe sine cu tot ce es-

te al său, cu rugăciunea Bisericii. În ectenia cea mare se descoperă ierarhia creștină a valorilor și numai în măsura în care cel ce se roagă o acceptă ca fiind a sa, el împlinește lucrarea sa de mădular, depășește acel egoism prin care se denaturează și se intervertește, foarte adesea, chiar viața religioasă și Biserica. Cele personale și materiale nu sunt excluse din rugăciunea Bisericii. Aceasta și formează esența ecteniei întreite, căci în ea își concentrează Biserica rugăciunea sa pentru cele particulare, pentru nevoile personale ale omului. Dacă la începutul slujbei, în ectenia cea mare, tot ce este particular pare că dispare în întreg, aici toată puterea rugătoare a Bisericii, întreaga sa iubire se concentrează *asupra omului, asupra nevoilor lui*. Însă, întrucât de la început noi ne-am putut identifica pe noi cu cel *obștesc* și ne-am putut elibera de egocentrism prin iubirea lui Hristos, acum putem întoarce iubirea lui Hristos care trăiește în Biserică, îndreptând-o către „fiecare suflet creștin care este în scârbe și în răutăți și cere mila și ajutorul lui Dumnezeu"...

În zilele noastre, ectenia întreită nu împlinește până la capăt funcția sa, fiindcă asupra ei s-a răsfrânt tendința generală de a o *fixa*, raportând-o la slujirea divină. Așa, de exemplu, la fiecare Liturghie, în una dintre cererile ei, ne rugăm „pentru preoți, ieromonahi și toți întru Hristos frați ai noștri". Cererea aceasta provine și s-a înrădăcinat în Liturghie de la Ierusalim, unde se făcea cererea pentru membrii Frăției de la Sfântul Mormânt. Cererea potrivită pentru cei de la Ierusalim este însă neînțeleasă pentru marea mulțime a credincioșilor din alte locuri. Dar chiar păstrând această „fixare", ectenia întreită rămâne într-o oarecare măsură deschisă: în ea se introduc și acum cereri deosebite pentru cei bolnavi, pentru cei ce călătoresc, pentru cei ce sărbătoresc un eveniment familial etc. Această practică trebuie să fie explicată și adâncită. De aceea

s-au despărțit de Liturghie parastasele, Te-Deum-urile, care au devenit slujbe particulare, slăbind astfel conștiința bisericească a unității celui *general cu cel particular*; noi am încetat să înțelegem însăși Liturghia ca fiind concomitent taina cosmică a mântuirii lumii și, totodată, adunarea înaintea lui Dumnezeu a „durerii oamenilor, suspinul celor robiți, suferința celor săraci, nevoile celor care călătoresc, durerile celor neputincioși, neputințele celor bătrâni, plânsul pruncilor, făgăduințele fecioarelor, rugăciunile văduvelor și umilirea orfanilor"...

Prin despărțirea de Liturghie a slujbelor particulare, arhimandritul Kiprian scrie: „...Slujirea oricăror trebuințe după Liturghie contrazice spiritul nostru de slujire divină... Slujirea Te-Deum-ului după Liturghie contrazice Liturghia." Această învinuire, chiar dreaptă fiind, rămâne fără rod atâta timp cât în interiorul Liturghiei nu se va restabili echilibrul între general și particular, cu alte cuvinte, atâta timp cât cel particular și personal nu va fi din nou inclus, readus în iubirea lui Hristos cea generală, unică și nedespărțită, taină pe care noi o săvârșim în Euharistie.

II

După această „rugăciune stăruitoare", se pronunță ectenia pentru cei chemați, se citește rugăciunea ce se referă la ei și se face „otpustul" lor. Chemați (grecește „catehumeni") se numeau în vechime creștinii care se pregăteau de botez, botez care, în vremea aceea, nu se săvârșea ca acum – în orice zi, ca o slujbă particulară, ci în noaptea de Paști. După cum știm, chemarea, pregătirea pentru botez se prelungea uneori timp îndelungat, un an sau doi, timp în care cei chemați erau instruiți în adevărurile credinței și erau introduși treptat în viața liturgică

a Bisericii. Mai târziu, progresiv, instituția celor chemați a dispărut, căci botezul a început să se săvârșească în special asupra copiilor, iar rugăciunile de acum pentru cei chemați au rămas ca un anacronism și, ceva mai mult, ca un nominalism. „Nu știm pentru cine se roagă comunitatea bisericească, scrie părintele Kiprian Kern, când diaconul pronunță: «Rugați-vă, cei chemați, Domnului...» Nu știm pe cine vizează diaconul să părăsească adunarea de rugăciune, când spune: «Cei chemați, ieșiți...» Cei chemați nu există, iar rugăciunea și ectenia se pronunță pentru aceia pe care Biserica nu-i are în rândul mădularelor sale sau, în general, chiar nici nu-i are în vedere să-i cheme, să-i lumineze și să-i boteze." De aceea bisericile ortodoxe grecești au și exclus această ectenie și după „rugăciunea întreită stăruitoare" urmează imediat cântarea Heruvimică, adică începutul aducerii. La noi în Rusia, încă până la revoluție – în epoca pregătirii soborului bisericesc – o parte din ierarhi s-au pronunțat pentru omiterea acestei părți din slujbă, întrucât nu corespunde nevoii reale a Bisericii. Toate aceste argumente au o mare greutate; are dreptate arhimandritul Kiprian când consemnează: „Părerea majorității conservatorilor bisericești, că noi în smerenie trebuie să ne aplicăm nouă cuvintele și cererile pentru cei chemați și să ne asemănăm lor, este în mare măsură forțată. Nominalismul nu are loc în viața bisericească. Dar tot aici ne putem întreba în ce măsură aceste cereri sunt nominale și care este «corespondența dintre slujirea divină și nevoile reale?»"

Una din funcțiile esențiale ale tradiției liturgice este că ea păstrează plinătatea ideii și învățăturii creștine despre lume, despre Biserică, despre om, pe care nici un om în parte, nici o epocă și nici o generație nu e în stare să o cuprindă și nici să o păstreze. Ca și fiecare dintre noi, tot așa orice cultură sau societate alege de nevoie din creștinism ceea ce corespunde nevoilor sau problemelor proprii. De aceea este atât de important că *Tradiția* Bisericii, în orânduirea, în definițiile dogmatice și în legea rugăciunii ei n-a admis ca ceea ce au „ales" cultura și societatea cu aprecierile și adaptările lor să fie identificate cu plinătatea revelației creștine. Sub ochii noștri se produce în creștinismul apusean procesul reevaluării Tradiției, dacă ea corespunde „nevoilor timpului" și „cerințelor omului contemporan". Drept criteriu pentru a reevalua ce este veșnic și ce este învechit în creștinism se iau tocmai acest „om contemporan" și „cultura contemporană". Spre a da satisfacție acestora, unii sunt gata să arunce din Biserică tot ce le pare „necorespunzător". Aceasta e ispita modernismului care cutremură periodic organismul bisericesc. De aceea, când se vorbește despre un obicei sau o tradiție învechită, este totdeauna necesar să fim precauți și să nu punem întrebarea în ce măsură corespunde sau nu „contemporaneității", ci în ce măsură exprimă prin sine, în creștinism, ceva veșnic și esențial, chiar dacă în aparență pare învechit.

Aplicând cele spuse la rugăciunile pentru cei chemați, trebuie să ne întrebăm ce exprimă și cărui fapt corespund ele în slujirea creștină. Nu întâmplător acorda Biserica în trecut o însemnătate atât de mare acestor rugăciuni, încât numea prima parte a adunării euharistice „Liturghia celor chemați". Aceasta nu înseamnă oare că partea asta are un sens profund, încât nu poate fi înlăturată fără a atinge ceva foarte important din ideea de bază a Liturghiei? Altfel spus, s-ar putea întreba: întrucât Liturghia se slujește adeseori fără participanți, chiar în zilele de duminică, înseamnă oare a nu sluji Sfânta Liturghie decât numai când sunt participanți? Așa au procedat câteva comunități protestante, considerând că astfel evită

nominalismul. Ca urmare, ce trebuie să vedem în rugăciunea celor chemați? Numai mădularul mort (ca „mulți ani" împăratului ortodox care nu mai există) sau o parte esențială din *ritualul slujirii divine creștine*?

Eu cred că tocmai a doua alternativă e mai aproape de adevăr. Rugăciunile pentru cei chemați sunt, înainte de toate, expresia liturgică a chemării de bază a Bisericii, și anume – *Biserica în misiunea ei.* Creștinismul și Biserica au intrat în lume cu misiunea lor („mergând în lume, propovăduiți Evanghelia la toată făptura...") și nu pot înceta a fi misiune fără a-și trăda natura lor. Din punct de vedere istoric, rugăciunile pentru cei chemați au fost introduse în timpul când Biserica nu numai că includea instituția celor chemați, dar se considera pe sine în adevăr îndreptată spre lume cu scopul de a o întoarce la Hristos, considerând lumea ca obiectul misiunii sale. Mai târziu, împrejurările istorice s-au schimbat și părea că lumea a devenit creștină. Însă acum nu trăim noi oare din nou într-o lume îndepărtată de creștinism sau care nu a auzit niciodată de Hristos? Oare această misiune nu stă din nou în centrul chemării bisericești? Și nu păcătuiește oare împotriva acestei misiuni de bază acea Biserică, acea comunitate a Bisericii care s-a închis în sine și în viața sa „interioară" și se consideră chemată „a sluji numai nevoile spirituale" ale membrilor săi și neagă, în acest fel, misiunea de fond care este slujirea și temeiul Bisericii în „lumea aceasta"? Poate tocmai în vremea noastră e important să se păstreze acea structură a slujirii divine, în care sunt unite misiunea și roadele misiunii: „Liturghia celor chemați" și „Liturghia celor credincioși". Pentru cine ne rugăm noi când auzim cererea ecteniei celor chemați: „Ca Domnul să-i miluiască pe dânșii, să-i învețe pe dânșii cuvântul Adevărului, să le descopere lor Evanghelia dreptății, să-i unească pe dânșii cu

sfânta Sa sobornicească și apostolică Biserică"? În primul rând, desigur, pentru aceia care urmează să intre în Biserică – pentru copii, pentru cei care s-au convertit, pentru aceia care „caută". Dar, în continuare, și pentru aceia pe care *noi* am putea să-i atragem la „Soarele Dreptății", dacă nu apare lenevia noastră, indiferența noastră sau obișnuința noastră de a privi Biserica drept proprietatea „noastră", ca una care există pentru noi, iar nu pentru lucrarea lui Dumnezeu, nu pentru Acela Care „vrea ca toți oamenii să se mântuiască și să vină la cunoașterea Adevărului"... De aceea, rugăciunile pentru cei chemați trebuie să-și păstreze însemnătatea lor nemijlocită și să devină pentru noi permanenta aducere-aminte și judecată: Voi, tu, Biserica voastră ce faceți pentru misiunea lui Hristos în lume? Cum împliniți porunca de bază a Capului Bisericii: „Mergând în toată lumea, propovăduiți Evanghelia la toată făptura"?

III

Liturghia celor chemați se încheie cu trimiterea celor nebotezați cu cei ce se pregătesc doar pentru botez. În vechime, după ieșirea celor chemați, părăseau adunarea și cei ce se *pocăiau*, adică cei care erau înlăturați provizoriu de la participarea la Taină. „Ca nimeni din cei chemați, nimeni din cei a căror credință nu este tare, nimeni din cei care se pocăiesc, nimeni din cei ce nu sunt curați să nu se apropie de Sfânta Taină." În operele Sfântului Grigorie Dialogul se amintește și un asemenea vozglas al diaconului: „Cine nu se împărtășește să părăsească adunarea." În adunarea Bisericii rămân numai cei *credincioși*, adică membrii botezați, care sunt chemați acum prin rugăciunea obștească să se pregătească pentru aducerea euharistică.

„Cei credincioşi – *numai* cei credincioşi..." Prin pronunţarea acestor cuvinte se marchează o cotitură în slujbă. Sensul adânc al acestei schimbări este aproape pierdut în conştiinţa bisericească actuală. În vremea noastră, uşile locaşului sunt deschise şi, în decursul întregii Liturghii, poate intra şi ieşi oricine şi oricând. Iar aceasta, pentru că în înţelegerea actuală „slujeşte" numai preotul şi slujba se săvârşeşte în altar *pentru* sau *în locul* mirenilor care sunt prezenţi la slujbă în chip „individual", cu rugăciunea, cu atenţia, uneori cu împărtăşirea. Nu numai mirenii, dar şi preoţii au uitat că Euharistia – prin natura ei – este adunarea închisă a Bisericii şi că în această adunare toţi până la unul *sunt consacraţi* şi toţi *slujesc* – fiecare la locul său – într-o singură lucrare sfântă a Bisericii. Cu alte cuvinte, slujeşte nu preotul şi nici chiar preotul cu mirenii, ci Biserica pe care toţi la un loc o alcătuiesc şi o descoperă în toată plinătatea ei.

Acum se vorbeşte mult despre participarea mirenilor la viaţa bisericească, despre „preoţia lor împărătească", despre ridicarea lor la o „conştiinţă bisericească". Trebuie să fim însă precauţi, ca aceste eforturi de a-i repune pe mireni la locul ce le revine în Biserică să nu meargă pe o cale greşită; acum domină exclusiv raportul „cler-mireni", nu ca înainte raportul „Biserica-lumea". Raportul „Biserica-lumea" este singurul care poate lămuri cu adevărat natura Bisericii şi, ca urmare, locul şi raportul diferitelor mădulare între ele în Biserică. Neajunsul psihologiei contemporane bisericeşti este că întreaga viaţă a Bisericii este privită prin prisma raportului reciproc dintre cler şi mireni. Noi am identificat Biserica cu clerul, iar pe „mireni" cu lumea (despre aceasta mărturiseşte cuvântul „mireni" şi grecescul „cosmiki", în loc de iniţialul „laiki"); aceasta denaturează atât raportul dintre cler şi mireni, cât şi înţelegerea locului pe care-l ocupă ei în Biserică.

Ne aflăm în faţa următorului paradox: pe de o parte, pare că destinaţia clerului este de a-i „servi" pe mireni, ceea ce înseamnă a săvârşi slujirea divină, a conduce şi a supraveghea lucrările bisericeşti, a învăţa, a avea grijă de starea spirituală şi morală a celor păstoriţi. Pe de altă parte, mulţi consideră că este nedrept ca mirenii să nu participe şi ei la această slujire şi toată conducerea vieţii bisericeşti să fie concentrată numai în mâinile clerului. În zilele noastre, participarea mirenilor la viaţa Bisericii înseamnă, de obicei, participarea lor la conducerea bisericească, la propovăduirea liturgică, la soboare, adică tocmai la ceea ce reprezintă de fapt slujirea ierarhiei, pentru care ierarhia este şi există în Biserică. Apare dilema falsă: ori mirenii sunt un element „pasiv" şi toată „activitatea" în Biserică aparţine clerului, ori e posibil şi deci trebuie ca o parte din funcţia clerului să fie trecută pe seama mirenilor. Această falsă dilemă duce de fapt la conflictul dintre „clericalismul" pur, care împarte Biserica în „activi" şi „pasivi" şi cere de la mireni numai supunere oarbă clerului, şi un „democratism" bisericesc sui-generis, după care sfera activităţii specifice clerului este numai slujirea divină (săvârşirea Tainelor şi a cerinţelor religioase), tot restul rămânând să fie împărţit cu mirenii. Dacă după prima alternativă acela care doreşte să fie „activ" trebuie, aproape inevitabil, să intre în cler, după a doua alternativă problema de bază este de a asigura – în toate lucrările bisericeşti – „reprezentanţa" mirenilor.

Toate acestea sunt dileme şi impasuri false. Problema raportului cler-mireni este, de fapt, nedespărţită de problema *destinaţiei înseşi a Bisericii* şi, în afară de aceasta, problema nu are sens. Înainte de a lămuri gradul de participare a clerului şi a mirenilor în conducerea şi în rezolvarea lucrărilor bisericeşti, trebuie să precizăm care e lucrarea de bază la care

este chemată Biserica și ce îi este poruncit ei să realizeze. Biserica este poporul nou al lui Dumnezeu, pe care Domnul nostru Iisus Hristos l-a adunat, l-a răscumpărat, l-a sfințit și l-a *consacrat* pentru a-L mărturisi pe El *în lume* și *în fața lumii*.

Hristos este Mântuitorul lumii. Mântuirea lumii s-a săvârșit deja prin întruparea Lui, prin jertfa pe cruce, prin moarte, prin înviere și proslăvire. În El, Dumnezeu a devenit om și omul s-a îndumnezeit, păcatul și moartea sunt biruite. Viața s-a arătat și triumfă; iată de ce Biserica și este, înainte de toate, Viața Lui „care a fost la Tatăl și S-a arătat nouă" (In. I, 2). Hristos Însuși trăiește în oamenii care L-au primit și au în El unitatea cu Dumnezeu și unitatea unul cu altul. Această unitate întru Hristos cu Dumnezeu și unitatea întru Hristos cu toți și cu toate este Viața nouă și veșnică, veșnică nu numai prin durata ei, dar și prin „calitatea" ei, fiind totodată scopul creației și al mântuirii. Biserica nu are altă „lucrare" – față de sine însăși – decât a dobândi neîncetat Sfântul Duh și a crește în plinătatea lui Hristos care trăiește în ea. Hristos „a făcut" totul și la Lucrarea Lui nu se poate adăuga nimic. De aceea și Biserica în „sine" se află întotdeauna în „vremea cea din urmă" și viața Bisericii, după cuvântul Apostolului Pavel, „este ascunsă cu Hristos în Dumnezeu". La fiecare Liturghie, Biserica Îl întâmpină pe Domnul Care vine și are plinătatea Împărăției ce vine în putere; în Biserică, tot cel ce flămânzește și însetează primește încă aici, pe pământ, în veacul acesta, să contemple lumina nepieritoare a Taborului, să aibă bucuria desăvârșită și pacea în Duhul Sfânt. În această Viață nouă nu există deosebire între cei puternici și cei slabi, între robi și slobozi, între partea bărbătească și partea femeiască, ci „acela care este în Hristos, acela este făptură nouă" (II Cor. V, 17). Dumnezeu nu dă Duhul cu măsură, prin El toți sunt sfințiți,

toți sunt chemați la plinătate și la desăvârșire, la „Viața din belșug"... De aceea, chiar structura ierarhică a Bisericii, deosebirea între preoți și mireni, cu toată varietatea slujirii lor, nu are alt scop decât creșterea fiecăruia și a tuturor la un loc în plinătatea Trupului lui Hristos. Biserica nu este o societate religioasă, în care Dumnezeu stăpânește *prin* preoți *asupra* oamenilor, ci este însuși Trupul lui Hristos, care nu are alt izvor și conținut al vieții sale decât viața divino-umană a lui Hristos Însuși. Aceasta înseamnă că, în Biserică, omul nu e niciodată supus omului (mireanul preotului), ci toți sunt co-supuși unul altuia în unitatea vieții divino-umane. Puterea ierarhiei în Biserică este în adevăr „absolută", dar nu pentru că această putere îi este dată de Hristos, ci fiindcă ea însăși este puterea lui Hristos, după cum și ascultarea mirenilor este însăși ascultarea lui Hristos, căci El nu este *în afara* Bisericii, nu este *deasupra* Bisericii, ci în Biserică și Biserica în El, ca Trup al Lui. „Pe episcop trebuie să-l privești ca pe Domnul Însuși", scrie Sfântul Ignatie din Antiohia despre stăpânirea ierarhiei (Ef. VI, 1), iar despre ascultare: „Ascultați-l pe episcop ca și Iisus Hristos pe Tatăl" *(Smirn.* VIII, 1). Taina Bisericii nu este înțeleasă în profunzime de aceia care încearcă să „limiteze" puterea ierarhiei, să reducă puterea ei numai la sfera „sacramentală" sau la slujirea divină, ca și cum slujirea de conducere sau orice altă slujire poate avea alt izvor decât cel „sacramental", care este Însuși Duhul Sfânt. „Puterea" și „ascultarea" în virtutea puterii lor „sacramentale" încetează de a mai fi numai omenești, ele devin ale lui Hristos și, în sfârșit, puterea și ascultarea și oricare alte slujiri în Biserică nu pot avea alt conținut decât iubirea lui Hristos, nu pot avea alt scop decât slujirea tuturor pentru toți, pentru împlinirea Bisericii în toată plinătatea ei. „Nimeni nu se poate mândri cu locul său,

căci întregul este credința și iubirea, iar deasupra nu mai este nimic" (Sfântul Ignatie din Antiohia, *Smirn. VI,* 1). Dacă însă mădularele Bisericii, în slujirea lor, trădează natura acestor slujiri întru Hristos și se întorc de la Har și iubire la lege, iar de la lege la fărădelege, atunci, desigur, nu se poate readuce Duhul lui Hristos în viața bisericească prin „legea lumii acesteia", nu se poate readuce prin constituții și reprezentări, ci numai prin neîncetata „aprindere a Harului lui Dumnezeu" (II Tim. I, 6), care nu părăsește niciodată Biserica.

Mântuirea este deja săvârșită întru Hristos, mântuirea se săvârșește în lume până ce va veni ceasul cel din urmă al biruinței lui Hristos și „va fi Dumnezeu totul în toate" (I Cor. XV, 28). Lumea încă întru cel rău zace și prințul acestei lumi stăpânește încă în ea. De aceea, prin Jertfa adusă o dată și pentru totdeauna, Domnul Se aduce neîncetat și este răstignit pentru păcatele lumii. El este Preotul și Mijlocitorul pentru lume înaintea Tatălui și, de aceea, și Biserica – Trupul Lui – participă la Trupul și Sângele Lui, participă la Preoția Lui și mijlocește prin Mijlocirea Lui. Biserica nu aduce jertfe noi, căci întreaga plinătate a mântuirii e dăruită lumii „prin Trupul lui Iisus Hristos, adus o dată pentru totdeauna" (Evr. X, 10), dar Biserica fiind Trupul Lui, *Ea însăși este preoție, aducere și jertfă.* Dacă, în Biserică, noi trăim cu iubirea lui Hristos, dacă iubirea e izvorul, conținutul și scopul vieții Bisericii, atunci iubirea înseamnă ca noi „să ne purtăm în lumea aceasta cum S-a purtat El" (I In. IV, 17). Hristos a venit să mântuiască lumea și să-Și dea viața pentru ea. Dar cu ce se mântuiește lumea, dacă nu cu jertfa lui Hristos, și cum putem împlini noi slujirea lui Hristos, dacă nu participăm la Jertfa Lui? Iată, aceasta este „Preoția universală" a Bisericii: e însăși Preoția lui Hristos, în care ea este consacrată, fiind Trupul Lui. Aceasta

este prima ei slujire față de lume, pentru care este chemată și pentru care există în lume: „Moartea Domnului să vestească, Învierea Lui să o mărturisească, până ce va veni." În această slujire e consacrat și inclus fiecare dintre cei care s-au unit cu Hristos prin botez și au devenit mădulare ale Trupului Lui. Întrucât cu toții la un loc alcătuiesc Biserica, fiecare este consacrat să aducă Jertfa lui Hristos – adusă pentru păcatele lumii –, și aducând-o, să mărturisească această mântuire.

Preoția „împărătească" sau „universală" în Biserică nu este societatea preoților, întrucât în Biserică sunt preoți și „laici", ci Biserica – fiind un întreg, fiind Trupul lui Hristos, care are slujire preoțească față de lume – împlinește Preoția și mijlocirea lui Hristos Însuși. Pe de altă parte, deosebirea dintre preoți și „laici" înăuntrul Bisericii e necesară, pentru ca Biserica să poată fi organism sfânt în integritatea sa, căci, dacă preoții sunt slujitorii Tainelor, prin Taine se sfințește și se consacră întreaga Biserică pentru slujirea lui Hristos, Biserica însăși devine Taina Dumnezeu-omenimii Hristos. Mirenii nu sunt preoți de categoria a doua în Biserică, întrucât slujirile sunt diferite și niciodată nu trebuie amestecate, ci preoția mirenilor constă în aceea că ei – fiind *credincioși*, adică mădulare ale Bisericii – sunt *consacrați* în slujirea lui Hristos față de lume și o realizează, în primul rând, prin participarea lor în aducerea Jertfei Lui pentru lume.

Acesta este și sensul din ectenia „câți suntem credincioși". Prin aceasta, Biserica se separă de lume, pentru că ea – fiind Trupul lui Hristos – nu mai este din „lumea aceasta". Separarea aceasta însă se săvârșește *pentru* lume, pentru aducerea Jertfei lui Hristos „pentru toți și pentru toate". Dacă Biserica nu ar avea în sine plinătatea mântuirii, ea nu ar avea ce mărturisi înaintea lumii; și dacă ea nu ar mărturisi, dacă destinația și

slujirea ei nu ar fi aducerea Jertfei lui Hristos, atunci Hristos nu ar fi fost Mântuitorul lumii, ci Mântuitorul provenit *din lume*. În acest ecfonis ni se amintește că sensul Liturghiei nu e slujirea preotului pentru mireni și nici participarea mirenilor la slujbă – fiecare „pentru sine" –, ci co-supunerea unuia față de altul în toate slujirile, fiindcă întreaga adunare alcătuiește unicul Trup pentru realizarea Preoției lui Hristos.

De aceea, când auzim aceste cuvinte, ne vom întreba: ne mărturisim noi, pe noi înșine, că suntem *credincioși*? Suntem de acord să împlinim acea slujire în care fiecare dintre noi am fost consacrați în ziua botezului nostru? Aici nu au loc smerenia falsă și separarea de adunare, justificând drept cauză păcatele personale. Nimeni, niciodată nu a fost vrednic de această participare și nu există o astfel de îndreptățire, care l-ar face pe om vrednic de a aduce Jertfa lui Hristos pentru lume. Dar Însuși Hristos ne-a consacrat, ne-a sfințit și ne-a încredințat această slujire și El Însuși o săvârșește prin noi. În sfârșit, trebuie să ne amintim că nu pentru *noi înșine* venim în Biserică și nu le căutăm în ea pe ale noastre, ci venim spre a sluji lucrării lui Hristos în lume. Nici nu există o altă cale pentru salvarea *proprie* decât în a da viața ta lui Hristos – Aceluia „Care ne-a iubit pe noi și ne-a spălat pe noi de păcatele noastre cu sângele Său și ne-a făcut pe noi regi și preoți ai lui Dumnezeu-Tatăl". Pentru împlinirea acestei slujiri, noi ne adunăm în Euharistie și ne apropiem acum de prima ei lucrare sfântă, de aducere.

IV

Lucrarea sfântă care desemnează sfârșitul Liturghiei celor chemați și începutul Liturghiei celor credincioși este desfacerea *antimisului* pe Sfânta Masă. Acest cuvânt grecesc înseamnă, în traducerea textuală, „în locul mesei"; el e un dreptunghi din mătase sau din pânză, având imprimată punerea Domnului în mormânt și cu o părticică din sfintele moaște cusută la mijloc, într-un buzunărel deosebit, având jos iscălitura episcopului care a sfințit acest antimis.

Istoria originii, dezvoltării și întrebuințării antimisului în Biserica Ortodoxă e destul de complexă și chiar contradictorie. Astfel, de exemplu, dacă pentru ruși sensul principal al antimisului este părticica moaștelor cusute în el, Răsăritul grecesc întrebuințează antimisul fără moaște, ceea ce indică o contradicție în înțelegerea funcției acestuia în sfânta slujire. Această istorie e interesantă pentru specialiști și, de aceea, însemnările noastre asupra acestei contradicții le vom face într-o notă deosebită. Aici e suficient să subliniem că pentru întreaga Biserică Ortodoxă și ca un semn normativ al antimisului este legătura lui cu episcopul. Ca și sfântul mir, antimisul se sfințește numai de episcop și iscălitura acestuia pe antimis servește ca o condiție a „eficienței" lui. Oricare ar fi adaosurile ulterioare cu diferite sensuri privind antimisul, el a însemnat inițial „delegația" dată de episcop prezbiterului său, dreptul de a săvârși Sfânta Euharistie. După cum am arătat mai sus, săvârșitorul propriu-zis al Euharistiei în Biserica primară a fost episcopul. Întrucât Euharistia se concepea și se trăia, înainte de toate, ca Taina Adunării, Taina Bisericii – adică unitatea poporului lui Dumnezeu –, săvârșitorul ei vădit era acela a cărui slujire cuprindea în sine crearea, exprimarea și păstrarea acestei unități. Chiar atunci când Biserica a încetat să fie o grupare relativ mică de credincioși și i-a inclus pe toți locuitorii imperiului, în practica ei s-a păstrat încă mult timp urma acestei înțelegeri și trăiri a Euharistiei, ca una care presupune „adunarea tuturor într-un singur loc" sub președinția episco-

pului. La Roma, de exemplu, încă din secolul al VII-lea, deși numărul cerea să fie câteva adunări, Euharistia se săvârșea o singură dată și Darurile sfințite se împărțeau de către diaconi în alte adunări. Prin aceasta se subliniază sensul Tainei, ca Taina unității Bisericii, ca biruința asupra fărâmițării și împărțirii păcătoase a lumii. Dar și acum în Biserica Ortodoxă e interzis aceluiași preot să săvârșească pe aceeași Sfântă Masă mai mult decât o singură Euharistie, ceea ce mărturisește același lucru, că în creștinismul primar Euharistia era înțeleasă, în primul rând, ca Taina Bisericii și unității ei. Tocmai în această legătură trebuie să înțelegem și sensul antimisului.

Istoricește, antimisul a apărut din necesitatea de a pune în concordanță sensul Euharistiei – ca o lucrare a întregii Biserici, care exprimă unitatea ei prin slujirea episcopului – cu necesitatea de a satisface multiplele adunări euharistice. Sfântul Ignatie din Antiohia scria: „Numai acea Euharistie este reală, pe care o săvârșește episcopul sau acela căruia i-a încredințat el săvârșirea ei." Aceasta indică faptul că, încă din epoca veche, au fost cazuri când episcopul nu a putut săvârși Euharistia și a încredințat-o unuia dintre prezbiteri. În dezvoltarea și în complexitatea ulterioară a vieții bisericești, ceea ce la început era o excepție a devenit regulă generală. Episcopul, care era în fruntea comunității bisericești, s-a transformat treptat în administratorul unei comunități mai mari sau mai mici (eparhia), iar „Biserica" – comunitatea cea vie – s-a transformat în „parohie". A existat un moment când Biserica parcă nu știa ce este mai bine: să păstreze legătura veche și nemijlocită a episcopului cu comunitatea și să-și înmulțească numărul episcopilor care să fie în fruntea fiecărei parohii (încercare de scurtă durată și nereușită de a înființa așa-numiții „horepiscopi") sau, păstrând domeniul și prin aceasta valoarea universală a episcopatului, să se dea o nouă funcție membrilor din sfatul episcopal ori „prezbiteriumului" și să-i pună pe prezbiteri în fruntea parohiilor. Din punct de vedere istoric, a triumfat a doua alternativă, ceea ce a dus treptat la apariția în Biserică a slujirii „preotului parohial", adică a unei persoane în fruntea unei comunități mai mari sau mai mici, care să săvârșească slujirea divină și Tainele și care să fie păstor nemijlocit pentru păstoriții săi. În conștiința bisericească actuală, ideea pastorației este legată mai mult de preot decât de episcop, care s-a transformat în „arhipăstor" și e privit tot mai mult ca fiind capul și autoritatea clerului, „administrator" al Bisericii, decât purtătorul unității și punctul central al vieții bisericești (este caracteristic faptul că noi îl numim *părinte* pe preot, iar nu pe episcop, pe care-l numim „stăpân"). Dar, oricare ar fi plusul sau minusul survenit în viața bisericească, nu încape nici o îndoială că „parohia" actuală – în sensul de azi – nu coincide cu comunitatea inițială, „cu Biserica". Spre deosebire de „Biserica" de la început, care în unitatea episcopului, a clerului și a poporului avea plinătatea vieții și a darurilor bisericești, parohia nu posedă o atare plinătate. Nu numai administrativ, dar și mistic, duhovnicește, parohia apare ca o parte a unității celei mari și numai în unire cu alte părți, cu alte „parohii", poate trăi plinătatea întreagă a Bisericii. Chemarea și esența mistică a episcopului constă tocmai în a nu da voie nici unei comunități, nici unei parohii să devină de sine stătătoare, să se închidă în sine, să înceteze de a trăi și a respira catolicitatea Bisericii. Una dintre cauzele principale indicate mai sus ale schimbării, și anume a unei oarecare separări a episcopului de comunitatea concretă și înlocuirea lui cu preotul parohiei a fost și teama de a nu-l micșora pe episcop, punându-l numai în fruntea unei comunități locale și a-l iden-

tifica astfel cu interesele și nevoile locale. Această schimbare s-a produs în timpul împăcării Bisericii cu imperiul, când creștinismul s-a transformat în religie de stat. Biserica locală, comunitatea separată în timpul prigonirilor de viața socială, a fost Biserica într-un anumit oraș; când Biserica a început să se asocieze cu comunitatea socială a orașului sau a satului, ea s-a transformat în „proiecția ei religioasă". Aceasta însemna o schimbare profundă în psihologia și în conștiința creștinilor. Din „neamul al treilea" (după expresia unor documente ale creștinismului primar, Epistola către Diognet), din oameni care, acasă fiind, erau străini, pentru care casa lor era străinătate, creștinii au devenit acum cetățeni cu drepturi depline asupra pământului, iar credința lor a devenit obligatorie, ca o religie vădită a întregii societăți. Dorința de a preveni contopirea definitivă a Bisericii cu lumea, a adunării bisericești cu comunitatea „socială", a obligat Biserica să schimbe – într-un anumit sens – structura sa inițială și să-l pună pe episcop *deasupra* parohiilor, pentru ca fiecare parohie să tindă să se transforme permanent în Biserică, episcopul amintind fiecărei parohii că Biserica are o chemare supralumească, harică și universală.

Aceasta înseamnă însă o schimbare esențială în practica euharistică și chiar în însăși orânduirea adunării euharistice. Prezbiterul, care a fost de la început „con-slujitor" cu episcopul în adunarea euharistică și numai în cazuri excepționale îl înlocuia ca *proistos*, a devenit acum proistosul adunării euharistice în parohie. Noi am văzut mai sus că această schimbare esențială se observă în ritualurile euharistice și, mai ales, în partea începătoare a Liturghiei. Totuși, legătura organică a Euharistiei, a Bisericii și a episcopului este de așa natură, încât, despărțită faptic de episcop, de săvârșitorul și proistosul natural, și devenită atribuție de bază a clerului parohial, Euharistia rămâne legată de episcop, iar această legătură o mărturisește și o îngrădește tocmai antimisul. Dintr-un punct de vedere foarte adânc (care nu se referă la nici o categorie administrativă și nici la una canonică), Euharistia – și acum, și totdeauna, și pretutindeni – se săvârșește *după porunca episcopului* sau, în limbaj juridic, sub stăpânirea lui și prin delegația lui. Dar nu pentru că episcopul este purtătorul personal al puterii. În Biserica primară, până la Soborul din Niceea, episcopul împarte puterea sa cu „sfatul" sau cu „prezbiteriumul" său. Expresia „episcopat monarhic" a teologilor protestanți, care s-a încetățenit cu ușurință în manualele istoriei bisericești, exprimă greșit spiritul și structura Bisericii primare. Aici nu e vorba de „stăpânire", ci de natura Euharistiei ca Taină a Bisericii, ca lucrare prin care se împlinește și se realizează unitatea Bisericii și natura ei supralumească și universală. Nu numai cantitativ, dar și calitativ, ontologic, Biserica este întotdeauna *mai mult* decât parohia, iar parohia se împărtășește din plinătatea bisericească și devine Biserică numai în măsura în care se „transcende" pe sine ca parohie, învinge în sine egocentrismul și limitarea sa naturală, proprie oricărei localități. Ortodoxia este străină, în egală măsură, congregaționismului protestant – care identifică orice parohie cu Biserica – și centralizării romano-catolice – care identifică Biserica numai cu întregul, cu totalitatea parohiilor. După învățătura ortodoxă, destinația Bisericii este ca fiecare parte a ei să trăiască plinătatea Bisericii și să o întrupeze în sine, pentru ca fiecare parte să ființeze *cu întregul* și *în mod integral*. Pe de o parte, parohia fiind doar o *parte*, legată de plinătatea Bisericii, ea primește tot timpul această plinătate și se descoperă ea însăși acestei plinătăți numai în episcop și prin episcop; în acest sens, parohia depin-

de de episcop și, prin el, de întregul Bisericii. Pe de altă parte, darul Bisericii făcut parohiei este Euharistia, prin care fiecare parohie participă în întregime la Hristos, primește toată plinătatea darurilor harice și se identifică pe sine cu Biserica. De aici urmează și dependența Euharistiei de episcop, de încredințarea lui și, totodată, vădirea Euharistiei ca centru al parohiei și al vieții ei întregi. Fără legătura cu episcopul, Euharistia ar înceta să fie lucrarea Bisericii întregi, care biruie limitarea naturală a parohiei. Fără Euharistie, parohia ar înceta să fie parte a Bisericii, care să existe cu plinătatea darurilor bisericești.

Toate acestea se exprimă în antimis. Repet, oricâtă dezvoltare și suprapunere de sensuri ar exista, însemnătatea lui principală este că, atunci când preotul îl desface pe Sfânta Masă, pregătindu-l pentru aducerea Jertfei euharistice, și sărută iscălitura episcopului de pe el, Sfânta Masă devine atunci nu numai prestolul locașului dat și al comunității locale, ci devine Prestolul unic al Bisericii lui Dumnezeu, locul aducerii, prezenței și venirii lui *Hristos Întreg* – în care noi toți suntem Trupul Lui, în care toate părțile, toate împărțirile sunt biruite de Întreg – și se dau darul și harul vieții celei noi, iar înainte de toate, *al Vieții integrale*. Tocmai această integralitate se păstrează și se împlinește prin legătura indisolubilă dintre Episcop, Euharistie și Biserică.

CAPITOLUL VI

Taina Aducerii

Hristos ne-a iubit pe noi și S-a dat pe Sine
pentru noi ca aducere și jertfă lui Dumnezeu.
(Ef. V, 2)

I

Pâine și vin. Aducând și punând pe Prestol aceste smerite daruri omenești – mâncarea și băutura noastră pământească –, noi săvârșim, chiar fără să ne gândim, cea mai veche lucrare sfântă tradițională care, din primele zile ale istoriei omenirii, alcătuia inima oricărei religii, noi Îi aducem jertfă lui Dumnezeu. „Abel a fost păstor de oi, iar Cain lucrător de pământ. După un timp, Cain a adus jertfă lui Dumnezeu din roadele pământului. Și a adus și Abel, de asemenea, din cele dintâi născute ale oilor sale" (Fac. IV, 2-4).

Despre jertfă și aducerea jertfelor sunt scrise mii de cărți. S-au dat și se dau cele mai diferite explicații jertfelor. Teologii, istoricii, sociologii, psihologii, fiecare încearcă să lămurească esența jertfei din punctul său de vedere și o explică fie prin teamă, fie prin bucurie, fie printr-o altă cauză, superioară sau inferioară. Oricare ar fi valoarea acestor interpretări, un lucru rămâne incontestabil: că oriunde și oricând omul se adresa lui

Dumnezeu, el simțea întotdeauna nevoia de a-I aduce ca dar și jertfă din ce are el mai de preț, din tot ceea ce are el esențial pentru viața lui. Din zilele lui Cain și Abel, sângele jertfelor înroșea pământul și fumul arderilor de tot se ridica neîncetat către cer.

Conștiința noastră rafinată se îngrozește în fața acestor jertfe sângeroase ale religiilor primitive. Cu toate acestea, în rafinamentul nostru, nu uităm noi oare și nu pierdem din vedere ceva de bază, ceva primordial fără de care, în esență, nici nu este religie? În adâncul ei ultim, religia nu este decât *însetare după Dumnezeu*: „Însetat este sufletul meu de Dumnezeul cel viu..." (Ps. XLI, 2). Însetarea aceasta o cunoșteau mai bine oamenii „primitivi", o trăiau mai adânc – după cum a exprimat-o pentru totdeauna psalmistul – decât omul contemporan, cu religia lui spiritualizată, cu morala abstractă și cu intelectualismul care usucă.

A voi pe Dumnezeu... înseamnă, înainte de toate, a cunoaște cu întreaga ființă că *El este*, că în afară de El este întuneric, pustiu și nonsens, căci în El și numai în El este și cauza, și sensul, și scopul, și bucuria a tot ce există. Aceasta înseamnă a-L iubi pe El din toată inima, cu toată mintea, cu toată ființa. Aceasta înseamnă, în sfârșit, a experimenta și a cunoaște ruptura noastră totală de El, vinovăția îngrozitoare și singurătatea noastră în această ruptură. A cunoaște că, în cele din urmă, există numai un singur păcat: a nu-L voi pe Dumnezeu și a te rupe de El, există numai o singură tristețe – de „a nu fi sfânt" (Léon Bloy), de a nu avea *sfințenia*: unitatea cu Unicul Sfânt...

Acolo însă, unde este însetarea după Dumnezeu, unde sunt conștiința păcatului și dorul după viața cea adevărată, acolo este în mod permanent jertfa. În jertfă, omul se predă pe sine și ale sale lui Dumnezeu, pentru că el, cunoscându-L pe

Dumnezeu, nu-L poate iubi decât pe El, și iubindu-L, nu poate să nu tindă spre El, spre unirea cu El. Dar fiindcă pe această cale spre Dumnezeu stă și se îngrămădește păcatul, pentru aceea omul caută – în jertfa sa – și iertare, și răscumpărare; el aduce jertfa spre milostivire pentru păcate, punând în ea toată durerea și suferința vieții sale, pentru ca prin suferință, prin sânge, prin moarte să-și răscumpere vinovăția și să se unească din nou cu Dumnezeu. Și oricât de mult s-ar întuneca și învârtoșa conștiința lui religioasă, oricât de grosolan, utilitar și păgânește înțelegea omul jertfa sa și numele Aceluia Căruia o aducea, la baza jertfei rămânea neîntrerupt însetarea primordială și de nepotolit a omului după Dumnezeu. În aceste jertfe, în aceste nenumărate aduceri, înjunghieri, arderi de tot, omul – fie pe dibuite, fie sălbatic și primitiv – căuta și însetа după Acela pe Care nu poate înceta să-L caute, căci „pentru Sine ne-a creat Dumnezeu și inima noastră nu se va liniști până nu-L va afla pe El" (Fericitul Augustin).

II

Totuși, toate aceste jertfe au fost neputincioase să nimicească păcatul și să restabilească plinătatea unirii pierdute a omului cu Dumnezeu. La toate jertfele – și nu numai la jertfele vechi testamentare – putem raporta cuvintele Epistolei către Evrei: jertfele nu vor putea niciodată „să-i facă desăvârșiți pe cei ce vin cu ele, altfel ar înceta să fie aduse: pentru că cei ce aduc jertfă, fiind odată curățiți, n-ar mai avea nici o conștiință a păcatelor" (Evr. X, 1-2). Jertfele au fost neputincioase, fiindcă ele, deși rezultau din însetarea omului după Dumnezeu și după unirea cu El, rămâneau totuși *sub legea păcatului*. Păcatul nu este o vinovăție care poate fi ștearsă și răscumpărată,

chiar dacă ai aduce jertfa cea mai valoroasă. Păcatul este, în primul rând, ruperea vieții înseși de Dumnezeu și, ca urmare a acestei căderi și recăderi, nu numai păcatele izolate, ci viața în întregime a devenit păcătoasă, muritoare și „umbra morții". Această viață căzută, supusă în totalitate legii păcatului, nu are și nu poate avea puterea de a se vindeca pe sine însăși, de a se renaște, a se umple din nou cu Viața și a deveni sfântă... În viață rămân râvna, însetarea, pocăința, pe care omul le introduce în religia și în jertfa sa, dar acestea nu-l pot mântui din înrobirea păcatului și a morții, după cum cel ce cade în prăpastie nu se poate opri singur din cădere, cel îngropat de viu nu se poate elibera singur, cel mort nu se poate readuce la viață. *A mântui* numai Dumnezeu poate și tocmai de mântuire are nevoie viața noastră, nu numai de un simplu ajutor. Jertfele rămân rugăciuni fără putere, numai Dumnezeu poate împlini așteptarea lor, poate împlini ceea ce ele preînchipuiau și anticipau. Dumnezeu a împlinit aceasta în jertfa cea din urmă, cea desăvârșită și atotcuprinzătoare, în care El L-a dat pe Fiul Său cel Unul-Născut pentru mântuirea lumii, în care Fiul lui Dumnezeu a devenit Fiul Omului și S-a adus pe Sine ca jertfă pentru viața lumii.

În această jertfă s-a împlinit și s-a săvârșit totul. În primul rând, în ea s-a curățat, s-a restabilit, s-a descoperit – în toată esența și plinătatea sa – jertfa însăși, sensul ei dinainte de veci ca fiind al iubirii desăvârșite și, ca urmare, al Vieții desăvârșite; această iubire constă în autodăruirea desăvârșită: întru Hristos „așa a iubit Dumnezeu lumea, că L-a dat pe Fiul Său..." și întru Hristos, așa L-a iubit omul pe Dumnezeu, că I s-a dăruit pe sine până la capăt. În această dăruire reciprocă nu a rămas nimic nedăruit și în totul s-a instaurat iubirea – „iubirea Tatălui care Se răstignește, iubirea Fiului răstignită, iubirea

Duhului Care triumfă prin puterea crucii" (Mitropolitul Filaret al Moscovei). În această jertfă a fost numai iubire, a răsărit numai în iubire și a dăruit iertarea păcatelor. În sfârșit, în jertfă s-a împlinit și s-a potolit însetarea cea din veci a omului după Dumnezeu: viața Dumnezeiască a devenit hrana noastră, viața noastră... Tot ceea ce punea omul în jertfele sale, conștient sau inconștient, pe dibuite, parțial, intervertit, tot ceea ce aștepta el de la jertfe și tot ce „n-a putut ajunge la inima omului", toate acestea au fost împlinite, desăvârșite și dăruite *o singură dată* – o dată pentru totdeauna – în Jertfa tuturor jertfelor.

Taina cea din urmă și cea mai plină de bucurie este că Hristos ne-a dăruit nouă Jertfa, a dăruit-o omenirii noi, renăscute în El și unite cu El: a dăruit-o Bisericii. În această Viață nouă – a vieții Lui în noi și a vieții noastre în El – Jertfa Lui a devenit jertfa noastră și aducerea Lui a devenit aducerea noastră. „Rămâneți în mine și Eu în voi" (In. XV, 4). Ce înseamnă însă aceasta dacă nu faptul că viața Lui împlinită de El în Jertfa Lui desăvârșită ne este dată nouă ca viața noastră, ca Viața noastră unică și adevărată, ca împlinirea ideii din veșnicie a lui Dumnezeu despre om? Căci dacă viața lui Hristos este aducere și jertfă, atunci și viața noastră întru El și viața întregii Biserici sunt aducere și jertfă. A ne aduce pe noi înșine și unul pe altul și întreaga lume este jertfa iubirii și a unității, a laudei și a mulțumirii, a iertării și a vindecării, a împărtășirii și a unității.

De aceea, jertfa aceasta care ne este dată și poruncită nouă a o aduce și în aducerea căreia Biserica se împlinește pe sine ca fiind viața lui Hristos în noi și a noastră în El, nu este o jertfă nouă, nu este „alta" față de aceea unică, atotcuprinzătoare și care nu se repetă, pe care Hristos a adus-o *o sigură dată*

(Evr. IX, 28). Primind și unind în Sine pe tot „cel ceresc și cel pământesc" (Ef. I, 10), împlinind prin Sine totul, fiind Viața însăși a vieții, Hristos I-a adus totul lui Dumnezeu și Tatălui; în Jertfa Lui este iertarea tuturor păcatelor, toată plinătatea mântuirii și a sfințirii, este împlinirea și de aceea este culminarea întregii religii. Ca urmare, nu mai este nevoie de alte jertfe, ele nu mai sunt cu putință. Ele nu mai sunt cu putință tocmai fiindcă, prin Jertfa unică și de nerepetat a lui Hristos, însăși viața noastră se restabilește, se renaște și se împlinește ca aducere și jertfă, ca posibilitate permanentă de a preface trupurile și întreaga noastră viață în „jertfă vie, sfântă și bineplăcută lui Dumnezeu" (Rom. XII, 1), „să zidiți din voi casă duhovnicească, preoție sfântă, ca să aduceți jertfe duhovnicești bineplăcute lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos" (I Ptr. II, 5). Nu avem nevoie de noi jertfe, căci întru Hristos noi „avem acces la Tatăl" (Ef. II, 18), întrucât însăși viața noastră a devenit aducere și jertfă „prin creșterea în templul sfânt în Domnul" (Ef. II, 21), a devenit bucuria de a ne aduce pe noi înșine și unul pe altul și întreaga creație lui Dumnezeu, Care ne-a chemat la „Lumina Sa cea minunată". Prin această aducere trăiește Biserica și tot prin ea se împlinește pe sine. Aducând din nou această jertfă, noi cunoaștem de fiecare dată cu bucurie că o aducem cu *Iisus Hristos*, că El este Cel care S-a dăruit pe Sine și Care este în noi și Care aduce veșnic jertfa adusă de El o dată și pentru totdeauna. Noi cunoaștem că, aducându-I lui Dumnezeu viața noastră, Îl aducem pe Hristos, căci El este viața noastră, este viața lumii și Viața vieții, și noi nu avem nimic altceva de adus lui Dumnezeu decât pe El. Noi cunoaștem că în această aducere „Hristos aduce și El Se aduce, Hristos primește și El Se împarte"...

III

Aducerea euharistică începe cu acea lucrare sfântă care, în mod obișnuit, se numește acum „intrarea cea mare" (vohodul mare). Această denumire lipsește din Liturghier. Denumirea a apărut și a intrat în uz atunci când sensul inițial al lucrării sfinte de aducere – și anume aducerea jertfei la jertfelnic (de la începutul Liturghiei – *n.n.*) – a fost umbrit; atunci, intrarea în altar cu Darurile a început să crească în importanță, fiind interpretată prin simbolismul de preînchipuire, deja cunoscut nouă, ca intrarea împărătească a Domnului în Ierusalim, îngroparea lui Hristos de către Iosif și Nicodim etc.

Cauza principală care a determinat complicarea simbolică a intrării celei mari este separarea treptată, din Liturghia pregătitoare a Darurilor euharistice, a sfintei lucrări care a primit numele de *proscomidie* (de la grecescul προσκομιδή). În practica noastră actuală, slujba aceasta se săvârșește înainte de Liturghie, în altar și numai de către preoți. Participarea mirenilor la ea se reduce – aceasta nu pretutindeni – la prescura pe care ei o dau personal sau uneori „indirect" printr-o terță persoană, împreună cu pomelnicul „pentru cei vii" și „pentru cei morți".

Din punct de vedere teologic, proscomidia apare ca ceva deosebit prin slujba ei, care este o *aducere simbolică a jertfei*. Pregătirea pâinii euharistice se face ca fiind înjunghierea Mielului, iar turnarea vinului în potir ca scurgerea sângelui și a apei din coasta lui Hristos cel răstignit ș.a. Totuși, întreaga orânduire simbolică, destul de complexă, nu înlocuiește Liturghia, ci este o pregătire.

Apare inevitabil întrebarea: care este sensul acestor simboluri? Care este legătura dintre aducerea de jertfă, oarecum „premergătoare", și aducerea care reprezintă esența Euharisti-

ei? Pentru înțelegerea Liturghiei, întrebările acestea au o valoare covârșitoare, în timp ce în teologia noastră școlară ele sunt ignorate; în ceea ce-i privește pe liturgiști, răspunsul lor se reduce la o explicare ce nu spune nimic, recurgând la un „simbolism" pe care-l socotesc propriu slujirii divine. Liturghia însă, în esența ei, înrădăcinată în Întruparea lui Dumnezeu și descoperită în Împărăția lui Dumnezeu venită în putere, respinge și exclude simbolul care este opus realității. Totuși, în fiecare zi de-a lungul secolelor, mii de preoți, tăind în chip de cruce pâinea euharistică, pronunță – și credem că o realizează cu evlavie și cu credință – cuvintele sfinte: „Junghie-Se (adică se aduce jertfă) Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii"...

Ce înseamnă aceasta? Este numai „un simplu simbol" în care „de fapt" nu se produce, nu se săvârșește nimic, care nu reprezintă nici o „realitate"? Atunci putem întreba din nou: de ce mai e nevoie de ea? Întrucât proscomidia se săvârșește în singurătatea altarului, în afara prezenței mirenilor, explicația motivării nu poate fi nici pedagogică și nici educativă. Și dacă este așa, atunci e necesar să lămurim această problemă, deoarece de ea depinde înțelegerea adevărată a Euharistiei și a aducerii jertfei ce se săvârșește în ea.

IV

Problema aceasta cere, în primul rând, să cunoaștem cauzele istorice care au determinat dezvoltarea proscomidiei actuale. Începutul acestei dezvoltări provine, fără îndoială, din participarea – vădită pentru creștinismul primar – tuturor membrilor Bisericii în aducerea Euharistiei. În conștiința, în trăirea și în practica Bisericii primare, jertfa euharistică se

aducea nu numai din partea tuturor și pentru toți, ci se aducea *de către toți* și deci baza și condiția ei este aducerea de către fiecare a darului său, a jertfei sale. Fiecare dintre cei care vin la adunarea Bisericii aduce cu sine tot „ce socotește cu inima sa" (II Cor. IX, 7), ce poate da pentru nevoile Bisericii; aceasta înseamnă pentru întreținerea clerului, a văduvelor, a orfanilor, pentru cei pe care îi întreține Biserica, pentru ajutorul săracilor, pentru orice binefacere prin care Biserica se realizează pe sine ca fiind iubirea lui Hristos, ca fiind grija tuturor pentru toți și slujirea tuturor cu toate. Tocmai în această jertfă a iubirii este înrădăcinată aducerea euharistică și în această jertfă își are începutul; pentru Biserica primară era atât de vădit încât, potrivit unei mărturii, copiii orfani, care trăiau pe seama Bisericii și care nu aveau ce să aducă, participau la această jertfă a iubirii prin aducerea apei.

Slujitorii acestei binefaceri, ai jertfei de iubire erau diaconii în Biserica primară. Aceștia aveau grijă deosebită nu numai de binefacerile materiale ale comunității (grijă care, în zilele noastre, se reduce aproape în întregime la activitatea diferitelor comitete bisericești), ci tocmai de iubirea care este esența vieții bisericești, esența Bisericii, ca o slujire de jertfă lucrătoare a tuturor pentru toți. Întrucât în Biserica primară locul și slujirea fiecăruia în viața comunității exprimau locul și slujirea în adunarea euharistică, pe seama diaconilor era răspunderea de a primi darurile de la cei ce le aduc, spre a repartiza această aducere – expresia jertfei iubirii – și a pregăti acea parte din daruri care urma să alcătuiască „materia" Tainei euharistice. Până în secolul al XIV-lea inclusiv, proscomidia era săvârșită de către diaconi, iar nu ca acum de către preoți. Tot diaconii aduceau Sfintele Daruri proistosului, la începutul „înălțării" euharistice, la începutul propriu-zis al Euha-

ristiei. Vom vorbi mai departe de schimbarea ce s-a produs; acum menționăm că, în vremea noastră, prezența diaconului în *fiecare* comunitate bisericească a încetat să fie una dintre condițiile necesare și vădite ale *plinătății* vieții bisericești și diaconia s-a transformat într-o anexă decorativă (mai ales în slujirile solemne arhierești) sau într-o treaptă pentru a primi preoția. Nu înseamnă aceasta oare că a slăbit sau chiar a dispărut în noi trăirea Bisericii înseși, ca fiind iubirea lui Hristos, și Liturghia, ca expresia și împlinirea acestei iubiri?

Treptat, practica familială primară de a participa cu toții la aducerea Darurilor s-a complicat și s-a schimbat. Creșterea rapidă a numărului creștinilor, mai ales după creștinarea imperiului, a făcut practic imposibilă aducerea – în adunarea euharistică a Bisericii – a tot ce era necesar pentru binefacerile bisericești și pentru nevoile zilnice ale comunității. Când a fost recunoscută de stat, Biserica a concentrat treptat în mâinile sale întreaga activitate de caritate a societății, astfel încât s-a transformat într-o organizație cu o administrație complexă. Aceasta a determinat ca adunarea euharistică să nu mai fie centrul *întregii* vieți bisericești – a învățăturii și a chemării, a binefacerii și a conducerii –, ca în Biserica primară. Binefacerea s-a separat cu timpul într-o sferă deosebită a activității bisericești și, în aparență, a încetat să depindă de aducerea euharistică. Aici ne apropiem de punctul principal, pentru a înțelege proscomidia. Ceea ce a fost evident pentru conștiința Bisericii, legătura *internă* dintre Euharistie și „jertfa iubirii", dependența uneia de alta, a rămas doar ca un ritual al pregătirii Darurilor, care nu mai exprimă dependența și legătura lor internă, nu mai este expresia unei nevoi practice.

Aici avem un exemplu al felului în care se dezvoltă legea liturgică; schimbarea formelor externe este justificată adesea

prin necesitatea de a păstra conținutul interior, de a menține în întregime prioritatea și identitatea trăirii și a credinței Bisericii, în pofida tuturor modificărilor. Oricât de complicată ar apărea dezvoltarea proscomidiei – cu specificul „bizantin" – ajunsă în forma ei actuală abia în secolul al XIV-lea, pentru noi este important că ea a rămas și rămâne ca o expresie a *realității* din care a crescut, a rămas ca o mărturie a legăturii organice dintre Euharistie și Iubire, esența însăși a Bisericii, și de aceea jertfele și aducerile împlinesc în timp și spațiu Jertfa lui Hristos. Astfel, sensul istoric al dezvoltării proscomidiei ne permite să trecem acum la sensul ei teologic.

V

Indiferent de cine este adusă „materia" Tainelor euharistice, adică Pâinea și Potirul, sensul proscomidiei este că noi Îl *recunoaștem de la început* în ele pe Hristos Însuși, jertfa iubirii lui Hristos, adusă de noi și pentru noi în El, Cel care o aduce lui Dumnezeu și Tatăl. Faptul că noi cunoaștem dinainte – *până la Liturghie* – că „materia" este adusă spre a fi destinată: Pâinea în a fi transformată în trupul lui Hristos și Vinul în Sângele lui Hristos, alcătuiește baza și condiția *posibilității* de aducere euharistică.

În adevăr, noi putem sluji Liturghie numai pentru că jertfa lui Hristos *este deja adusă* și în ea este descoperită și împlinită ideea din veșnicie a lui Dumnezeu despre lume și om, despre destinația lor; de aceea și există posibilitatea pentru toți să devină jertfă lui Dumnezeu și, în această jertfă, să-și afle împlinirea.

Cu adevărat proscomidia este *simbol*, însă – ca totul în Biserică – este simbolul ce se împlinește prin *realitatea* acelei noi

creații care întru Hristos deja există, dar care, în „lumea aceasta", poate fi cunoscută numai prin credință și de aceea simbolurile sunt transparente numai pentru credință. Când ne pregătim pentru Taina euharistică și luăm în mâini pâinea și o punem pe discos, *noi știm deja* că pâinea aceasta, ca și totul în lume, ca și lumea însăși, este sfințită prin Întruparea și înomenirea Fiului lui Dumnezeu și că această sfințire e restabilită întru Hristos pentru lume – ca posibilitate de a deveni jertfă lui Dumnezeu, iar pentru om – ca posibilitate de a aduce această jertfă. Prin aceasta se desființează și se biruiește starea de a se considera suficient pentru sine, fapt care alcătuiește esența păcatului și care a făcut ca pâinea să fie numai pâine – hrană muritoare a omului muritor, părtașă păcatului și morții. Întru Hristos, chiar hrana noastră pământească, ce se transformă în trupul și în sângele nostru, devine în noi înșine și în viața noastră aceea pentru ce a fost creată – să fie părtașă vieții dumnezeiești, prin care tot ce e muritor se îmbracă în nemurire și moartea este înghițită prin biruință.

După cum jertfa lui Hristos, adusă odată pentru totdeauna, cuprinde în sine totul chiar *până* la toate aducerile noastre, care își au începutul și conținutul în jertfa Lui, tot așa și „proscomidia" este pregătirea Darurilor *de până* la Liturghie. Esența acestei pregătiri, „raportată" la pâine și vin – în care suntem aduși noi înșine și întreaga noastră viață – este tocmai prefacerea lor *în dar și aducere. Realitatea* proscomidiei este că Pâinea și Vinul, desemnate a fi jertfa lui Hristos, care includ toate jertfele noastre, ne includ și pe noi înșine care ne aducem lui Dumnezeu. De aici decurge caracterul de *jertfă* al proscomidiei, pregătirea pâinii ca junghierea Mielului, a vinului ca vărsarea sângelui; de aici decurge adunarea tuturor în jurul Mielului și includerea tuturor în jertfa Lui. De aceea, numai când s-a terminat această pregătire, când totul este *referit* la jertfa lui Hristos și totul este inclus în ea, când ochii credinței văd pe discos „viața noastră ascunsă cu Hristos în Dumnezeu", atunci *poate* începe Liturghia: veșnica aducere a Celui care S-a adus pe Sine și în Sine a adus lui Dumnezeu toată existența, înălțarea vieții noastre la Prestolul Împărăției, unde El – Fiul lui Dumnezeu – a înălțat viața noastră, devenind Fiul Omului.

VI

Ca multe altele din sfânta noastră slujire divină, și proscomidia are nevoie să fie restabilită; nu ca *ritual* sau ca formă, ci ca înțelegere în conștiința credincioșilor care au transformat-o „numai în simbol", au desbisericit-o – în sensul nominal al acestui cuvânt. A restabili înseamnă a preciza sensul adevărat al acestei *pomeniri* care, în înțelegerea credincioșilor și a clerului, s-a redus la un singur aspect al rugăciunii „pentru sănătate" și „pentru cei răposați", adică la aceeași individualizare și înțelegere utilitară a slujirii divine bisericești. Dar sensul de bază al acestei pomeniri, prin caracterul ei de jertfă, este raportarea tuturor și a fiecăruia la Jertfa lui Hristos, la adunarea și rezidirea din jurul Agnețului a noii făpturi a lui Dumnezeu. Puterea și bucuria acestei pomeniri constă în faptul că în ea se biruie delimitările dintre cei vii și cei morți, dintre Biserica pământească și cea cerească, întrucât noi toți – și cei vii, și cei morți – „am murit și viața noastră este ascunsă cu Hristos în Dumnezeu"; pe discos este adunată întreaga Biserică în frunte cu Maica Domnului și cu toți sfinții, omenirea proslăvită și îndumnezeită este venită în această aducere a lui Hristos, pe care El o aduce lui Dumnezeu și Tatăl. De aceea, preotul scoate părticica și pronunță numele, nu numai pentru

„sănătatea" lui sau a celor apropiați, de care avem grijă, și nici pentru „soarta de după moarte" a răposaților. Noi îi aducem și îi predăm pe ei lui Dumnezeu, în jertfă „vie și bineplăcută", pentru ca să-i facem pe ei părtași „vieții celei fără de sfârșit" a Împărăției lui Dumnezeu. Noi îi „scufundăm" în iertarea păcatelor care a răsărit din mormânt, în acea viață vindecată, restabilită și îndumnezeită, pentru care i-a creat Dumnezeu.

Acesta este sensul pomenirii de la proscomidie. Aducând *prescura* proprie, noi ne aducem și ne dăm lui Dumnezeu „pe noi înșine și unul pe altul și întreaga noastră viață". Această aducere este *reală*, pentru că Hristos a primit deja viața aceasta, a făcut-o deja a Sa și pe ea a adus-o deja lui Dumnezeu. La proscomidie, viața aceasta – și prin ea lumea întreagă – devine din nou conștientă, devine din nou jertfă și aducere, ca „materie" a acelei Taine prin care Biserica se împlinește pe sine ca Trup al lui Hristos, ca „plinirea Celui ce împlinește toate întru toți" (Ef. I, 23).

De aceea proscomidia se și termină cu mărturisirea și confirmarea plină de bucurie. Acoperirea Darurilor înseamnă că Hristos S-a împărățit, înseamnă că S-a descoperit în El Împărăția lui Dumnezeu. Darurile rămân în „lumea aceasta" taină, văzută însă numai prin credință, iar preotul pronunță cuvintele psalmistului: „Domnul S-a împărățit, întru podoabă S-a îmbrăcat... Gata este scaunul Tău... minunat este Domnul întru cele înalte." El Îl binecuvântează pe Dumnezeu „Care a binevoit așa", Care pe toate le-a voit, pe toate le-a împlinit, Care ne-a dat și ne dă nouă în pâinea pământească să cunoaștem dinainte cu bucurie și să voim „pâinea cea cerească, hrana a toată lumea, pe Domnul și Dumnezeul nostru Iisus Hristos". Numai acum, după ce am înțeles *sensul* proscomidiei, putem să ne întoarcem la intrarea cea mare a *tainei aducerii*.

VII

Sfântul Iustin Filosoful, în *Apologia* sa, care este cea mai veche descriere a Liturghiei ajunsă până la noi, spune așa despre aducere: „După terminarea rugăciunilor... frații aduc proistosului pâine și potirul cu vin și apă." Iar din *Tradiția apostolică* a Sfântului Ipolit al Romei cunoaștem că aceste daruri sunt aduse de diaconi: *„offerent diacones oblationem"*... După cum vedem, forma aceasta simplă a aducerii s-a dezvoltat mult pentru ajunge la „intrarea cea mare" (vohodul cel mare) de acum, despre care trebuie să spunem câteva cuvinte. Dacă liturgiștii au clarificat în mare măsură mersul general și urmarea acestei dezvoltări, despre sensul ei teologic, despre sublinierea credinței și a trăirii Bisericii prin ea, nu se spune aproape nimic.

În orânduirea actuală a Liturghiei, aducerea include următoarele lucrări sfinte:

– citirea de către preot a rugăciunii „nimeni nu este vrednic";
– cădirea Prestolului, a Darurilor și a celor prezenți;
– cântarea aducerii;
– transferarea solemnă a Darurilor;
– pronunțarea formulei de pomenire de către slujitori: „Să vă pomenească Domnul Dumnezeu în Împărăția Sa...";
– punerea Darurilor pe Prestol, acoperirea lor cu „pocrovățul" și repetarea cădirii Darurilor;
– citirea de către preot a „rugăciunii aducerii după punerea Darurilor Dumnezeiești pe Prestol."

Întrucât în fiecare dintre aceste lucrări sfinte se află câte o expresie proprie din aspectul *întregului*, al aducerii Bisericii, fiecare dintre aceste lucrări necesită o scurtă explicare.

VIII

În manuscrisele vechi, rugăciunea „nimeni nu este vrednic" (o aflăm deja în renumitul *Codex Barberini* din secolul al VIII-lea) se înscrie astfel: „Rugăciunea cu care se roagă preotul pentru sine săvârșind intrarea cu Sfintele Daruri." Într-adevăr, deosebirea formală a acestei rugăciuni față de toate celelalte rugăciuni ale Liturghiei constă în faptul că este *personală*, este adusă de preot *pentru sine*, iar nu pentru toți care compun adunarea Bisericii:

„Caută spre mine, păcătosul și netrebnicul robul Tău, și-mi curățește sufletul și inima de cugete viclene; învrednicește-mă cu puterea Sfântului Tău Duh, pe mine ce sunt îmbrăcat cu Harul preoției, să stau înaintea Sfintei Tale Mese și să jertfesc sfântul și preacuratul Tău Trup și scumpul Tău Sânge"...

Această deosebire merită atenție, căci, dacă nu am înțelege-o corect, prin ea s-ar putea strecura confirmarea că preotul este opus față de adunarea Bisericii, și astfel *slujirea* s-ar identifica numai cu clerul; mentalitatea aceasta, aflată de mult în teologia apuseană, a pătruns și la noi, în teologia noastră, fiind însușită ca o evlavie curentă. Oare cuvintele „slujește", „săvârșește", „aduce" trebuie să fie atribuite numai preotului, iar mirenii să fie priviți doar ca elemente pasive la această slujire, ei participând numai cu prezența la rugăciuni? Întrebuințarea acestor cuvinte nu este la întâmplare. Ea reflectă o denaturare profundă a conștiinței bisericești, a modului în care este înțeleasă nu numai Liturghia, dar și Biserica însăși. În acest fel se interpretează noțiunea de Biserică – sens întărit cu fiecare secol –, accentuând că ea este clerul care-i „slujește" pe mireni, este clerul care satisface „cerințele

duhovnicești" ale credincioșilor. Tocmai în această interpretare a Bisericii trebuie să căutăm și cauza celor două boli cronice ale conștiinței bisericești, care trece ca un fir roșu prin întreaga istorie a creștinismului: „clericalismul" și „laicismul", care capătă de obicei forma de „anticlericalism".

În legătură cu cele de mai sus, pentru noi e important că această „clericalizare" a Bisericii – reducerea slujirii în Biserică numai la cler și atrofierea conștiinței mirenilor – a dus la o atrofiere cu adevărat tragică, întrucât nu se mai înțelege Biserica însăși ca *jertfă*, iar Euharistia ca Taina Bisericii. Convingerea că preoții slujesc *în numele* mirenilor, adică *în locul* lor, a dus la interpretarea că preotul slujește *pentru ei*, pentru satisfacerea „nevoilor lor religioase", de parcă ar fi supus „comenzii" lor religioase. Am văzut aceasta în exemplul proscomidiei, unde scoaterea părticelelor la pomenire – în loc să se înțeleagă faptul că trebuie să ne prefacem pe noi înșine și unul pe altul în „jertfă vie și bine plăcută lui Dumnezeu" – a început să fie luată drept un mod de a satisface o oarecare necesitate personală de „sănătate" și de „odihna celor adormiți"... Acest exemplu poate fi extins asupra vieții întregi a comunității bisericești, asupra întregii ei psihologii. Majoritatea covârșitoare a mirenilor (care sunt susținuți, vai, foarte adesea în această părere de duhovnici și de ierarhie!) înțeleg faptul că Biserica există pentru ei, însă nu se simt ei înșiși „transformați" de Biserică și permanent apți de a fi transformați în jertfă și aducere lui Dumnezeu, în părtași ai slujirii de jertfă a lui Hristos.

Am vorbit despre aceasta în capitolul referitor la „credincioși". Dacă ne întoarcem la acest subiect este pentru că, din rugăciunea preotului „pentru sine", cu care începe rugăciunea euharistică, s-ar putea deduce eronat că aducerea se săvârșește numai de către preot. De aceea e atât de important

să se înțeleagă sensul adevărat al rugăciunii. Preotul nu este opus adunării mirenilor și în nici un caz nu există o separare a unuia față de altul, ci sensul cel adevărat este *identificarea* Preoției Bisericii cu Preoția lui Hristos, Unicul Preot al Noului Testament, Care prin aducerea Sa a sfințit Biserica și i-a dat ei participare la Preoția Sa și la Jertfa Sa:

„Căci Tu ești Cel ce aduci și Cel ce Te aduci, Cel ce primești și Cel ce Te împarți, Hristoase, Dumnezeul nostru"...

Subliniem înainte de toate că, spre deosebire de rugăciunea euharistică în totalitatea ei, care, după cum vom vedea, se aduce lui Dumnezeu-Tatăl, această rugăciune este adresată *personal* lui Hristos. De ce? Pentru că tocmai în acest moment al sfintei lucrări euharistice, când darurile *noastre*, aducerile *noastre* se aduc la Prestol, Biserica afirmă că această aducere se săvârșește de către Hristos („Tu ești Cel ce aduci") și este aducerea Jertfei pe care El a adus-o odată pentru totdeauna și pe care o aduce veșnic („și Cel ce o aduci"). A afirma această identitate, a o arăta și a o împlini în Taina Euharistiei este chemat și pus *numai* Preotul. Tocmai acesta este și sensul acestei rugăciuni uimitoare, că Preotul *poate* împlini această slujire numai fiindcă Preoția lui nu este „a lui", nu este „alta" față de Preoția lui Hristos, ci este aceeași, unica și nedespărțita Preoție a lui Hristos care trăiește veșnic, se împlinește veșnic în Biserică – în Trupul lui Hristos. Și în ce constă Preoția lui Hristos dacă nu în a-i uni în Sine pe toți cei ce cred în El, dacă nu în adunarea și în zidirea Trupului Său, dacă nu în aducerea tuturor în Sine și pe Sine în toți? În acest fel, mărturisind preoția ca fiind Preoția lui Hristos, în al Cărui Har s-a îmbrăcat, pregătindu-se pentru „lucrarea sfântă" a Trupului lui Hristos, adică să arate identitatea aducerii noastre cu Jertfa lui

Hristos, preotul nu numai că nu se separă pe sine de adunare, ci, dimpotrivă, arată unitatea sa cu această adunare – ca unitate a Capului cu Trupul...

De aceea, rugăciunea personală a preotului pentru sine nu numai că are loc, dar este chiar necesară și putem spune că se vădește de la sine. Căci – și subliniem aceasta cu toată puterea – Ortodoxiei îi este străină atât reducerea latină a Tainelor la *„ex opere operato"*, adică la părerea că persoana preotului nu are nici o valoare față de „eficacitatea" lor (spre deosebire de darul „obiectiv" al preoției, adică de „dreptul" de a săvârși Tainele), cât și reducerea Tainelor la *„ex opere operantis"*, la dependența lor de calitățile subiective ale celui care le săvârșește. Pentru Ortodoxie, aceasta e o falsă dilemă, este unul dintre acele impasuri la care duce inevitabil raționalismul teologic. În înțelegerea ortodoxă a Bisericii, sunt evidente în aceeași măsură atât independența absolută a darului lui Dumnezeu – dat ca dar gratuit, indiferent din ce „cauză" pământească sau omenească –, cât și caracterul personal al acestui dar, primirea lui depinzând de acela cui i se dă. „Dumnezeu nu dă Duhul cu măsură...", însă omul și-l însușește numai prin faptele personale și doar în măsura acestei însușiri este activ în el darul Harului. Însăși deosebirea darurilor și slujirilor în Biserică – „Au toți sunt apostoli? Toți sunt proroci? Toți sunt învățători?..." (I Cor. XII, 29) – arată că darul corespunde „persoanei" care-l primește, indică taina alegerii și a hotărârii, arată chemarea adresată fiecăruia, căci fiecare trebuie să realizeze chemarea *sa*, „râvniți însă la darurile cele mari" și la „o cale care le întrece pe toate" (I Cor. XII, 31). Și dacă e vădit că Biserica nu condiționează „realitatea" Tainelor de calitatea celor care le săvârșesc, căci în acest caz nu ar mai fi posibilă nici o Taină, tot așa vădită este dependența *plinătății* vieții

bisericești de măsura creșterii mădularelor ei în primirea și în însușirea darurilor căpătate. Defectul de bază și permanent al oricărei scolastici, al oricărui raționalism teologic este că parcă se mulțumește cu această întrebare despre validitatea și obiectivitatea Tainelor și reduce toată învățătura despre Taine (chiar și a Bisericii înseși) la această întrebare, în timp ce credința adevărată și esența fiecărei chemări, a fiecărui dar este însetare după *plinătate*, ceea ce înseamnă împlinirea de către fiecare și împlinirea întregii Biserici prin Harul lui Dumnezeu, care nu se dă cu măsură.

Preotul, prin slujirea sa, este chemat și pus să fie în Biserică, în Trupul lui Hristos, *chip* al Capului Trupului lui Hristos. Aceasta înseamnă că prin el se continuă și se realizează slujirea *personală* a lui Hristos, și nu puterea Lui, căci puterea lui Hristos este puterea iubirii Lui care nu este desprinsă de iubirea Lui *personală* față de Tatăl și față de oameni; nu Preoția Lui, căci Preoția lui Hristos constă în a Se da pe Sine în Persoană lui Dumnezeu și oamenilor; și nu învățătura Lui, căci învățătura Lui nu e desprinsă de *Persoana* Lui; ci esența acestei slujiri a preotului este tocmai iubirea prin care se dă pe sine lui Dumnezeu și oamenilor, este *pastorația* în sensul cel mai adânc al acestui cuvânt: păstorul își pune „viața sa pentru oi"... Aceasta înseamnă că însăși chemarea la preoție este adresată *persoanei* celui chemat și preoția este nedespărțită de el; orice separare a „preoției" de „persoană" – astfel încât preoția să apară ca ceva închis în sine și cu care acela care o poartă nu ar avea nici o legătură – este falsă, căci această opinie intervertește esența preoției care, în Biserică, este continuarea Preoției lui Hristos. „După cum e popa, așa-i parohia." În această zicătoare populară grosolană este mai mult adevăr decât în toate deliberările subtile despre *„ex opere operato"* și

„ex opere operantis". Biserica nu neagă „validitatea" Tainelor săvârșite de orice „popă", fie bun sau rău, însă Biserica totodată cunoaște și toată înfricoșătoarea realitate a dependenței vieții bisericești de demnitatea sau nedemnitatea acelora cărora le este încredințată „iconomia Tainelor lui Dumnezeu".

De aceea, apropiindu-se momentul Tainei euharistice, când preotul urmează *să devină Hristos*, să ia locul Lui în Biserică și în întreaga creație care aparține numai lui Hristos și Persoanei Lui și pe care El nu l-a transmis nimănui și nici nu a „delegat" pe nimeni, când în mâinile, cu vorba și cu întreaga ființă a preotului va acționa Însuși Hristos, cum să nu se adreseze el cu această rugăciune *personală* lui Hristos și să nu mărturisească nedemnitatea lui, să nu se roage pentru ajutorul și pentru „a fi îmbrăcat cu puterea Sfântului Duh", cum să nu predea *persoana* sa lui Hristos Care l-a ales pe el, ca prin el să arate și să împlinească prezența Sa și Preoția Sa cea veșnică? Cum să nu simtă tocmai preotul cutremurul *personal*, să nu simtă nevoia de a primi ajutor de Sus și să nu simtă, mai ales, răspunderea *personală*? Nu, nu este cu putință! Și este cu neputință nu pentru „realitatea obiectivă" a Tainei, ci pentru eficacitatea ei în sufletele și în viața credincioșilor. Căci dacă „nimeni nu este vrednic" să săvârșească această slujire, dacă această slujire este în întregime și până la capăt darul Harului lui Dumnezeu, atunci numai în conștiința smerită a nedemnității se și descoperă pentru noi posibilitatea primirii și însușirii darului.

IX

Despre semnul cădirii în slujirea divină am vorbit înainte. Vom adăuga la cele spuse numai că în cădirea de la aducerea Darurilor, adică *până la* prefacerea lor în Trupul și în Sângele

lui Hristos – ca și denumirea dată la începutul Liturghiei, de Daruri *sfinte și dumnezeiești* – se exprimă aceeași „cunoaștere a lor dinainte" ca fiind jertfa lui Hristos, despre care am vorbit cu prilejul proscomidiei. Darurile sunt sfinte și dumnezeiești, cum sfântă și dumnezeiască este Omenitatea lui Hristos, care este începutul și darul „creației noi" și a vieții noi. Viața cea nouă ca descoperire și împlinire în „lumea aceasta" este chemată să fie Biserica, creația care se transformă în dar și jertfă și care numai pentru aceasta poate fi înălțată la cer și poate deveni darul vieții dumnezeiești și părtașă Trupului și Sângelui lui Hristos. De aceea se dă cinstire cu tămâie – nu materiei pieritoare și nici trupului și sângelui oamenilor muritori, ci darului și jertfei „vii și bineplăcute" care sunt *destinate* să devină prin întrupare Trupul în care se recunoaște pe sine Biserica. De aceea, pe discos nu stă pâine „simplă", ci se află întreaga creație a lui Dumnezeu, arătată întru Hristos ca o creație nouă, plină de slava lui Dumnezeu. Și sunt adunați nu oameni „simpli" în această adunare, ci omenirea cea nouă, creată din nou după chipul „slavei celei nespuse" a Celui care a creat-o. Acestei omeniri, chemate din veșnicie să intre în Împărăția lui Dumnezeu, să participe la Cina pascală a Mielului și destinată la cinstea chemării de Sus, i se dă cinstirea cu cădire, fiind „jertfa vie și bineplăcută lui Dumnezeu"; aceasta înseamnă cădirea, cultul cel mai vechi, care indică pregătire, sfințire și curățire.

X

Aceeași cunoaștere anticipată, aceeași afirmare plină de bucurie a esenței cosmice cu care începe aducerea o aflăm și în „cântarea aducerii" ce însoțește aducerea Darurilor la Prestol. Acum se cântă „cântarea Heruvimică"; numai de două

ori pe an este înlocuită cu alta: în Joia Mare – cu rugăciunea „Cinei Tale celei de Taină", și în Sâmbăta Mare – cu imnul vechi „Să tacă tot trupul omenesc"... Chiar dacă în vechime Biserica intona și alte „cântări ale aducerii", sensul lor consta nu atât în alte cuvinte, cât în *tonalitatea* lor comună. Tonalitatea aceasta e mai bine definită prin cuvântul *împărătească*. Aceasta este tocmai slavoslovia împărătească: „Ca pe Împăratul tuturor să-L primim"... – „Împăratul celor ce împărățesc și Domnul celor ce domnesc vine spre junghiere"... În această slavoslovie, aducerea Darurilor se percepe ca o intrare triumfală Împărătească, descoperirea slavei și a puterii Împărăției. Tonalitatea împărătească nu se mărginește numai la intrarea cea mare (vohodul) și la cântarea aducerii. Noi o aflăm și la sfârșitul proscomidiei: acoperind Darurile, preotul pronunță cuvintele psalmului împărătesc: „Domnul S-a împărățit, întru podoabă S-a îmbrăcat"; o auzim apoi în rugăciunea preotului pentru sine – analizată de noi: „...Nimeni nu este vrednic... să slujească Ție, Împăratul slavei"; și, în sfârșit, o aflăm în formularea bizantină a aducerii, de la „intrarea cea mare" prin *ușile împărătești*. Aici este originea explicării care a apărut încă de timpuriu în scrierile creștine, că intrarea cea mare este „simbolul" intrării Domnului în Ierusalim...

Istoricii Liturghiei explică apariția și dezvoltarea acestei tonalități împărătești și a simbolismului împărătesc prin influența avută asupra slujirii creștine de către ritualul curții imperiale bizantine, în care locul cel mai de seamă îl ocupă tocmai procesiunile – „ieșirile" și „intrările". Fără să negăm această influență, care într-adevăr explică multe amănunte din slujirea divină bizantină, vom sublinia totuși că sensul teologic al acestei tonalități împărătești este înrădăcinat, înainte de toate, în înțelegerea *cosmică* inițială a jertfei lui Hristos de că-

tre Biserică. Prin aducerea Sa ca jertfă, Hristos *S-a împărățit*, a restabilit stăpânirea „peste cele cerești și pământești", care au fost uzurpate de prințul acestei lumi. Credința Bisericii cunoaște că Hristos este biruitorul morții și al iadului, că este Împăratul Care deja S-a descoperit în Împărăția lui Dumnezeu „venită întru putere". Biserica Îl cunoaște pe El ca *Domn* pe Care Tatăl slavei L-a înviat din morți și L-a pus „de-a dreapta Sa în ceruri, mai presus decât toată începătoria și stăpânia, și puterea, și domnia, și... toate le-a pus sub picioarele Lui și L-a pus pe El mai presus de toate"... (Ef. I, 20-22) Bucuria domniei și a împărățirii lui Hristos întrepătrunde cu o putere deosebită credința Bisericii primare, care respiră tocmai bucuria cosmică, prin trăirea Împărăției dăruite întru Hristos (spre deosebire de evlavia noastră contemporană, limitată prin individualizare și minimalizată în esență, care, în numele „comodității duhovnicești", cedează ușor diavolului lumea). Oricare ar fi influențele externe și împrumuturile, tocmai din această credință și trăire au rezultat tonalitatea *împărătească* și cântările aducerii și ale intrării celei mari. De aici vine pătrunderea Bisericii în *slava* veacului viitor, intrarea ei în slavoslovia veșnică a Heruvimilor și a Serafimilor, înaintea Prestolului a „Împăratului împăraților și Domnului domnilor".

XI

Despre intrarea cea mare (vohodul cel mare). Consemnăm că, în practica actuală, intrarea are două ritualuri. Când Liturghia este săvârșită de episcop, el nu participă la aducerea Darurilor, lucrare pe care o împlinesc preoții con-slujitori. El stă în ușile împărătești, cu fața la adunare, primește Darurile și le pune pe Prestol. Când Liturghia e săvârșită de preot, Darurile sunt aduse de preot și de diacon, deși pe Prestol le pune numai preotul.

Consemnăm această deosebire deoarece, dacă din conștiința bisericească actuală a dispărut ideea *corelației* dintre locul și funcția fiecărui mădular al Bisericii în lucrarea sfântă a Euharistiei și slujirea, și chemarea lui în Biserică, pentru creștinismul primar această corelație era evidentă. Ortodoxul contemporan se străduiește adeseori cu multă râvnă să păstreze și să păzească „ritualul vechi", fără să-i dea însă un sens teologic existențial. Conștiința primară creștină vedea în ritual, în primul rând, descoperirea și împlinirea Bisericii în esența ei și, ca urmare, vedea în aceasta esența fiecărei slujiri și chemări. În Liturghie se descoperă acel chip al Bisericii pe care ea este chemată să-l realizeze în viața sa. Și invers, în Liturghie își află încoronarea și împlinirea toate slujirile, întreaga viață a comunității bisericești. De aici rezultă nu numai corelația simbolică, ci și corelația reală dintre ceea ce face mădularul Bisericii în viața comunității și lucrarea sa în Liturghia euharistică.

Noi am spus mai sus că în Biserica primară diaconii erau slujitorii proscomidiei – ei pregăteau Darurile și le aduceau la proistos –, căci chemarea lor, a „liturghisirii" lor înăuntrul comunității bisericești a fost slujirea iubirii, slujirea vieții Bisericii ca iubirea tuturor față de toți și grija tuturor pentru toți. De aceea diaconii primeau Darurile de la cei care veneau la adunarea Bisericii, prin care Biserica își împlinea cu precădere slujirea iubirii. Ei distribuiau aceste Daruri și separau partea care, ca *„pars pro toto"*, trebuia să fie adusă în Taina euharistică. Practica actuală a „iereului", adică participarea preotului la intrarea cea mare, a apărut când slujirea diaconală a încetat să mai fie simțită în Biserică drept o necesitate vă-

dită, când a slăbit trăirea Bisericii ca o comunitate legată în viața de obște prin iubire lucrătoare; când comunitatea bisericească s-a dizolvat în comunități sociale – orașe, sate – și a devenit parohie, adică o adunare de oameni care vin în locaș pentru satisfacerea nevoilor religioase, dar care au încetat să trăiască viața bisericească separată de cea lumească. În această nouă stare a Bisericii, diaconul a devenit de prisos și, treptat, funcția lui liturgică a trecut pe seama preotului. Rezultă că din cele două ritualuri contemporane – arhieresc și preoțesc – ritualul arhieresc al intrării celei mari e mai aproape de practica cea veche și exprimă mai bine esența adunării euharistice. În această aducere se descoperă tocmai locul fiecăruia și participarea întregii Biserici.

Noi știm că ritualul aducerii începe la proscomidie, când fiecare își aduce „prescura" sa, jertfa sa, incluzându-se astfel în aducerea Bisericii. Acest ritual este amenințat astăzi să dispară aproape în întregime; el trebuie însă reactualizat prin descoperirea sensului adevărat, și anume, ca participare a fiecărui mădular al Bisericii la aducerea euharistică. În zilele noastre, jertfa reală a membrilor Bisericii, participarea lor reală la viața Bisericii constă, mai ales, în donații bănești și de aceea ar trebui ca „talerul de colectă" să fie unit cu aducerea prescurii, care să fie făcută din nou obligatorie pentru toți. Acest lucru nu ar fi greu de realizat: banii pe care este dispus să-i pună pe „taler" fiecare credincios care vine la Liturghie îi dăruiește *pentru prescură,* și astfel darul devine expresia aducerii, a jertfei lui... Într-un fel sau altul, tocmai de aici începe aducerea noastră care, în *mișcarea* Pâinii și a Potirului – de la noi la Jertfelnic, de la Jertfelnic spre Prestol, de la Prestol spre Prestolul cel ceresc – se descoperă ca intrarea noastră în jertfa lui Hristos, ca înălțarea noastră spre Cina lui Hristos, în Împărăția Lui...

Al doilea act al acestei „mișcări" este aducerea Darurilor de la Jertfelnic la Prestol, mutare care, după cum am văzut, alcătuiește tocmai „Liturghia diaconală". Chiar acum, când masa pe care se săvârșește proscomidia se află înăuntrul altarului, și nu – cum era în Biserica primară – într-o încăpere deosebită numită *aducere* („jertfelnic" se numea atunci Prestolul), Darurile se scot mai întâi în adunare și numai din adunare se aduc la altar – „intră" spre Prestol. Practica grecească de a înconjura cu Darurile întreaga biserică, întreaga adunare, exprimă mai bine sensul intrării celei mari decât cea rusească, unde Darurile se aduc numai pe amvon și apoi direct spre ușile împărătești.

Sensul este că aducerea *fiecăruia* se include în aducerea *tuturor* și astfel Biserica se aduce pe sine însăși, ceea ce înseamnă că-L aduce pe Hristos, căci Biserica este Trupul Lui, iar El este Capul Bisericii.

În sfârșit, al treilea moment, și anume momentul culminant al intrării celei mari, constă în primirea Darurilor de către proistos și punerea lor pe Prestol. Ceea ce *noi* aducem este arătat ca fiind adus de Hristos și înălțat de El în Sfânta Sfintelor cerești. Jertfa noastră, jertfa Bisericii este jertfa lui Hristos... Astfel, în această intrare împărătească solemnă, în această „mișcare" a Darurilor se descoperă sensul cel adevărat, atotcuprinzător al Aducerii, care unește pământul cu cerul, care ridică viața noastră în Împărăția lui Dumnezeu.

XII

„Să vă pomenească pe voi Domnul Dumnezeu întru Împărăția Sa totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor"... Aceste cuvinte, această *pomenire* însoțește intrarea cea mare și

prin ea se săvârșește Aducerea. Aducând Darurile, diaconul și preotul se adresează unul altuia, apoi preotul se adresează adunării, iar credincioșii răspund proistosului.

„Pomenește, Doamne..." Fără nici o exagerare, putem spune că pomenirea, adică aducerea tuturor spre *reamintire* înaintea lui Dumnezeu, rugăciunea pentru ca Dumnezeu să „pomenească", să-Și aducă aminte, alcătuiește centrul întregii slujiri divine a Bisericii, a vieții ei întregi. Fără să vorbim de Taina Euharistiei, pe care Hristos a poruncit „să o faceți întru pomenirea Mea" (vom vorbi mai departe despre acest sens al amintirii), Biserica „săvârșește amintirea" permanent, în fiecare zi, chiar în fiecare ceas, printr-un eveniment sau altul, printr-un sfânt sau altul, căci tocmai în această „săvârșire a amintirii" este esența fiecărei prăznuiri și a întregii slujiri divine a Bisericii.

Se impune întrebarea: În ce constă esența acestei pomeniri? Această întrebare este cu atât mai necesară cu cât teologia noastră școlară păstrează o tăcere aproape deplină în această problemă. Ea și-a proclamat ca unic criteriu „metoda științifică", prin care noțiunea *amintirii* îi pare din punct de vedere obiectiv insuficientă, iar calea subiectivă și psihologică apare odioasă acestei „științe". În interpretarea și restructurarea credinței ca o doctrină „obiectivă", bazată în primul rând pe „texte", amintirea și chiar trăirea nu au loc. În acest caz, *pomenirea* care stă la baza vieții, a rugăciunii, a trăirii Bisericii pare că este în afara câmpului vederii teologice... Și oricât de straniu ar părea, tocmai această teologie, prin „uitarea amintirii (pomenirii)", duce la acea „psihologizare" pe care o neagă, înflorește slujba divină cu fast, o reduce la cele exterioare, la un simbolism ilustrativ care împiedică atât de mult înțelegerea reală a slujbei divine și adevărata participare la ea.

„Pomenirea" liturgică, „săvârșirea amintirii" unui eveniment oarecare se percepe astăzi doar ca o concentrare psihologică și intelectuală asupra „sensului" acelui eveniment (fapt înlesnit prin interpretarea „simbolică"), iar pomenirea în rugăciune se suprapune cu rugăciunea *pentru* alt om, aceasta fiindcă în Biserică s-a uitat sensul real al amintirii și al pomenirii și este uitat, în primul rând, de acea teologie înrădăcinată în „texte", și nu în trăirea și în amintirea Bisericii... Prin urmare, este necesar să amintim acest sens înainte de a încerca să înțelegem locul pomenirii în adunarea euharistică.

XIII

S-au scris mii de cărți *despre amintire* – acest dar tainic propriu numai omului – și ar fi imposibil să enumerăm toate interpretările, toate teoriile elaborate. Dar, oricât ar stărui omul să înțeleagă și să explice sensul și mecanismul amintirii, acest dar rămâne în cele din urmă inexplicabil, tainic și chiar cu dublu sens.

Este de necontestat că amintirea e capacitatea omului „de a învia trecutul", de a păstra în sine cunoașterea lui. Tocmai despre această capacitate a amintirii se poate spune că are un dublu sens. Esența amintirii este de a reînvia trecutul: prin amintire, *eu văd* omul care a plecat de mult din viață, *eu simt* în toate amănuntele acea dimineață când m-am întâlnit cu el, când l-am văzut ultima dată și, astfel, parcă „adun" viața mea; pe de altă parte, întrucât amintirea învie trecutul tocmai ca pe ceva ce nu se mai întoarce, cunoașterea acestui trecut e concomitentă și cunoașterii *lipsei* lui în prezent. De aici rezultă tristețea, proprie amintirii. În cele din urmă, amintirea în om nu e altceva decât *cunoașterea despre moarte* – proprie numai

omului –, cunoașterea că „moartea și timpul domnesc pe pământ". Iată de ce darul amintirii are un sens dublu. Prin amintire, omul învie trecutul și, totodată, cunoaște fărâmițarea vieții care, „rotindu-se, dispare în întuneric"; omul înțelege fărâmițarea și timpul care nu se mai întoarce, în care, mai devreme sau mai târziu, licărește, slăbește și se stinge însăși amintirea și se întronează moartea.

Numai datorită capacității sale naturale de a-și aminti, singurul dar cu dublu sens dat omului, el cunoaște că este muritor și că viața este murire, iar, pe de altă parte, poate nu numai să înțeleagă, dar să și trăiască întreaga noutate a acelei amintiri, pe care să o numească esența vieții noi, date nouă întru Hristos.

Aici trebuie să subliniem că, în învățătura biblică vechi-testamentară despre Dumnezeu, *amintire* înseamnă adresarea lui Dumnezeu către făptura Sa, este puterea iubirii proniatoare a lui Dumnezeu cu care El „ține" lumea și o *vivifică*, încât putem spune că însăși viața înseamnă a fi în amintirea lui Dumnezeu, iar moartea – căderea din această amintire. Cu alte cuvinte, amintirea este *reală* ca totul în Dumnezeu, ea *este* acea viață pe care El o dă, pe care „o are în minte", ea e biruința veșnică asupra acelui „nimic" din care Dumnezeu ne cheamă la „lumina Sa minunată".

Acest dar al amintirii este dat de Dumnezeu omului ca putere care transformă iubirea în viață, în cunoaștere, în comuniune și în unitate. Amintirea omului este iubirea care răspunde lui Dumnezeu, este întâlnirea și comuniunea cu Dumnezeu Care este Viața vieții... Dintre toate făpturile, numai omului îi este dat să-și *amintească* de Dumnezeu și, prin această amintire, să fie cu adevărat viu. Dacă totul în lume mărturisește despre Dumnezeu, vestește slava Lui și Îi aduce laudă, numai

omul „își aduce aminte" de El și prin această amintire, prin această cunoaștere vie a lui Dumnezeu, el înțelege că lumea este a lui Dumnezeu, o primește de la Dumnezeu și o înalță spre Dumnezeu. Dumnezeu îi amintește omului de Sine și omul răspunde prin amintirea sa de Dumnezeu. Dacă amintirea lui Dumnezeu despre om este Darul vieții, amintirea omului despre Dumnezeu este primirea acestui Dar de viață făcător, este *agonisirea* permanentă a Vieții și a creșterii în ea...

Astfel se înțelege de ce esența, adâncul și îngrozirea păcatului sunt exprimate mai bine și mai exact nu în definițiile multiple ale „teologiei științifice", ci în expresia populară: *omul a uitat de Dumnezeu*. Cu privire la înțelegerea biblică a amintirii – să spunem ontologică, și nu simplu „psihologică" –, *a uita* înseamnă, în primul rând, a-l exclude din viață pe cel uitat, a înceta să trăiești cu el, a te rupe de el. A uita înseamnă nu numai „a înceta să te gândești la Dumnezeu" (căci ateismul militant e de multe ori obsedat de ură față de Dumnezeu, iar pe pământ mulți oameni sincer convinși de religiozitatea lor caută în religie orice, dar nu pe Dumnezeu), ci tocmai *a te rupe* de El Care este Viața, a înceta să trăiești cu El și întru El. Această *uitare* de Dumnezeu a reprezentat și reprezintă baza păcatului „originar" al omului. Omul L-a uitat pe Dumnezeu, fiindcă a întors iubirea sa și, ca urmare, amintirea și chiar viața sa spre *altul*, în primul rând spre sine însuși. Omul s-a *întors* de la Dumnezeu și nu-L mai *vede*; a uitat de Dumnezeu și Dumnezeu a încetat să mai existe pentru el. Îngrozirea și uitarea pe care n-o poți îndrepta sunt *ontologice*, asemenea amintirii. Dacă amintirea vivifică, uitarea este moarte sau, mai bine zis, începutul morții, este iadul muririi care otrăvește viața, pe care o transformă, fără milă și ireversibil, în agonie. Lipsa aceluia pe care l-am uitat este o *realitate* pentru mine, el în-

tr-adevăr *nu* mai *există* în viața mea, a murit pentru mine și eu pentru el. Dar dacă Acela pe Care L-am uitat este Dumnezeu, Dătătorul de viață, Viața însăși, dacă El a încetat să fie amintirea și viața mea, atunci viața mea devine murire, atunci amintirea care era cunoașterea și puterea vieții devine cunoașterea morții și gustarea ei continuă.

După cum omul nu poate să se nimicească pe sine, să se întoarcă în nonexistența din care l-a chemat la viață Dumnezeu, tot așa nu-și poate nimici amintirea sau cunoașterea vieții sale. Însă, după cum viața omului în afară de Dumnezeu s-a umplut de moarte și a devenit murire, tot așa amintirea lui a devenit cunoașterea morții și a domniei ei în lume. Prin această amintire, omul vrea să biruie timpul și moartea, „să învie trecutul", pentru a nu fi înghițit fără urmă de „prăpastia timpului"; dar această înviere apare tocmai ca o constatare amară a neputinței de a întoarce trecutul, apare ca o adiere de descompunere ce umple lumea. În religie, în artă, în întreaga cultură a lumii căzute, în viața sa, omul căzut este asemenea „unei păsări rănite care vrea să se ridice și nu poate"... Aceste zboruri pot fi nespus de frumoase, dar pe pământ este cu adevărat frumoasă *numai* tristețea după viața cea adevărată, numai amintirea Celui pierdut și dorul după El, numai „tristețea adâncă"; aceste zboruri pot rămâne în „amintirea" omului ca însetare, chemare, pocăință, rugăciune, și totuși, în cele din urmă, și pe acestea le înghite uitarea, asemenea mormântului pe care, după moartea ultimei rude care-și „amintea" de decedat, începe să crească iarbă sălbatică acolo unde nu de mult a cântat „veșnica pomenire" și apoi se deteriorează monumentul, și nu mai este posibil să descifrezi pe el literele numelor șterse, și viața fără sens, uitată de toți și nimănui folositoare, rămâne consemnată numai cu două date îngrozitoare.

XIV

Iată de ce mântuirea omului și a lumii, ca și înnoirea vieții constă în restabilirea amintirii ca putere de viață făcătoare, ca biruință asupra timpului în care a pătruns căderea vieții și întronarea morții. Această mântuire se săvârșește întru Hristos. El este întruparea în om și pentru om, în lume și pentru lume *a amintirii lui Dumnezeu*, a iubirii dumnezeiești și de viață făcătoare, îndreptate spre lume. El este totodată descoperirea și împlinirea desăvârșită în om *a amintirii de Dumnezeu*, care este conținutul, puterea și Viața vieții înseși.

Întruparea amintirii lui Dumnezeu: dacă omul a uitat de Dumnezeu, Dumnezeu nu a uitat de om, nu S-a întors de la el. Dumnezeu a transformat dinăuntru chiar timpul căderii și al morții „lumii acesteia" în istorie a mântuirii, a descoperit sensul timpului ca așteptare și pregătire a mântuirii, pentru ca, prin restabilirea continuă în om a amintirii Lui, să fie restabilite cunoașterea, așteptarea, anticiparea, iubirea; pentru ca omul să-L poată *recunoaște* – la împlinirea vremii (când se va termina pregătirea) – în Mântuitorul venit pe Dumnezeu, *să-și aducă aminte de ceea ce a uitat* și prin aceasta să capete viața pierdută. Sensul Testamentului Vechi este ca prin amintirea lui Dumnezeu despre om să se restabilească amintirea omului de Dumnezeu. De aceea nu e posibil să-L separi pe Hristos de Testamentul Vechi, nu poți să-L cunoști altfel decât prin Testamentul Vechi, pentru că acesta nu este altceva decât descoperirea treptată pentru *recunoașterea* lui Hristos, „crearea amintirii" Lui, până la venirea Lui în timp. Când Simeon Îl primește pe Hristos în brațele sale bătrâne și-L numește „mântuirea gătită înaintea tuturor oamenilor", când, în pustia Iordanului, Ioan Înaintemergătorul Îl arată ca Miel al lui Dumnezeu Care ia asupra Sa păcatele lumii, când, în drum spre Ce-

zareea lui Filip, Petru mărturisește că El este Hristos, Fiul lui Dumnezeu, acestea nu sunt „minuni" enigmatice și inexplicabile, ci sunt culmea și împlinirea *amintirii* despre Mântuitor și mântuire, sunt *recunoașterea* în care amintirea lui Dumnezeu despre om se *împlinește* prin amintirea omului de Dumnezeu.

Mântuirea constă în aceea că întru Hristos – Dumnezeu adevărat și Om adevărat – se întronează și se restabilește amintirea ca putere de viață făcătoare, căci omul, aducându-și aminte, nu mai trăiește experiența căderii, a muririi și a morții, ci biruința acestei căderi prin „Viața care este viață". Hristos Însuși este întruparea și darul amintirii de Dumnezeu făcut oamenilor în toată plinătatea lui, ca fiind iubirea îndreptată către fiecare om și către întreaga omenire, către lume și întreaga făptură. De aceea El este Mântuitor, pentru că „Își aduce aminte" de toți și prin această amintire primește viața tuturor pentru a fi viața Lui, iar viața Lui o dă tuturor pentru a fi viața lor. Hristos, fiind întruparea amintirii lui Dumnezeu, este totodată descoperirea și împlinirea amintirii desăvârșite a omului de Dumnezeu, căci în această amintire: a iubirii, a autodăruirii și a comuniunii cu Tatăl este întreaga Lui viață, este omenitatea Lui desăvârșită.

Amintirea lui Hristos de noi, care se realizează în noi prin *amintirea noastră de Hristos*, alcătuiește esența credinței noastre, și în ea, Viața cea nouă care ni se dăruiește. Din primele zile ale creștinismului, a crede în Hristos însemna *să ții minte* și *să-ți aduci aminte* de El. Nu numai să „cunoști" despre El și despre învățătura Lui, ci să cunoști că El este Viu și Prezent în mijlocul celor care-L iubesc pe El. Dintru început, credința creștinilor era amintire și aducere-aminte. Însă amintirea a fost restabilită în esența ei de viața făcătoare, căci, spre deosebire de amintirea naturii căzute, care „învie iluzoriu trecutul", amintirea cea nouă este recunoașterea plină de bucurie a Celui înviat, a Celui viu, ca Unul ce este de față și prezent, și nu numai că-L recunoaște, dar se și întâlnește și trăiește viu comuniunea cu El. Credința îndreptată spre „trecut" – asupra vieții, morții și învierii din zilele lui Pilat din Pont a Omului Iisus –, înrădăcinată în acest „trecut", recunoaște permanent că Acela de Care își aduce aminte *este viu*, „și este și va fi" în mijlocul nostru. Credința nu ar fi putut recunoaște dacă nu ar fi fost aducere-aminte și nu ar fi putut fi aducere-aminte dacă nu ar fi fost *cunoașterea* Celui de Care ne amintim. Noi n-am trăit „în zilele Trupului Lui", în timpul lui Pilat din Pont, și nu putem să ținem minte și să ne aducem aminte de ceea ce s-a petrecut atunci. Noi cunoaștem cele petrecute nu numai din textele ajunse până la noi, ci le cunoaștem prin adevărata *amintire* și *aducere-aminte* de El, care, în fond, reprezintă credința și viața noastră. Și aducerea-aminte este posibilă, pentru că Cel de Care ne amintim este viu, și tot ceea ce a săvârșit El „pentru noi și pentru a noastră mântuire", ne-a dăruit cu viața și moartea Sa, cu Învierea și proslăvirea Sa, și ne dăruiește veșnic, făcându-ne veșnic pe noi părtași la aceasta. De aceea, noi nu ne aducem aminte de „trecut", ci de *El Însuși*, și această aducere-aminte devine intrarea noastră în biruința *Lui* asupra timpului – asupra scindării timpului în „trecut", „prezent" și „viitor" –, este intrarea noastră nu într-o „veșnicie" abstractă și imobilă, ci în „viața care este Viață", în care totul este viu, în care totul trăiește prin amintirea de viață făcătoare a lui Dumnezeu, și toate – „fie lumea, fie viața, fie moartea, fie cele de față, fie cele viitoare" –, toate sunt ale noastre, căci noi „suntem ai lui Hristos, iar Hristos este al lui Dumnezeu" (I Cor. III, 22-23).

Aceasta este esența acelei aduceri-aminte care, după cum am mai spus, alcătuiește baza vieții Bisericii ce se realizează,

în primul rând, în slujirea ei divină. Slujirea divină e intrarea Bisericii într-un timp nou, a unei făpturi noi, transformată de Hristos în viață și dar al vieții, salvată de scindarea în „trecut", „prezent" și „viitor", care se adună prin amintirea lui Hristos. Prin slujirea divină, Biserica – Trupul lui Hristos – trăiește cu viața Lui, cu amintirea Lui, iar nouă ne rămâne ca din nou și iarăși din nou *să ne aducem aminte*, ceea ce înseamnă a înțelege și a recunoaște „cele ce s-au săvârșit" pentru noi, în noi și cu noi, cele date nouă – crearea lumii, mântuirea ei de către Hristos și venirea Lui întru slavă; întru Hristos însă, Împărăția lui Dumnezeu este deja descoperită și dăruită. *A ne aduce aminte* înseamnă, cu alte cuvinte, că trecutul și viitorul – ca unele care *trăiesc* în noi – ne sunt date nouă, ne transformă *viața* noastră și o fac viață în Dumnezeu.

XV

Numai în lumina celor spuse mai sus putem înțelege sensul acelei pomeniri care este parcă o expresie cuvântătoare a intrării celei mari, a aducerii la Prestol a Darurilor euharistice. În această pomenire, noi îi includem pe cei pomeniți în amintirea de viață făcătoare a lui Hristos: amintirea lui Dumnezeu despre om, amintirea omului de Dumnezeu, acea amintire dublă care și este viața cea veșnică. Noi ne dăruim unul pe altul – întru Hristos – lui Dumnezeu și, prin această dăruire, confirmăm că cel pomenit și cel ce se dăruiește este viu, căci este în amintirea lui Dumnezeu.

Pomenirea este unită cu aducerea și ambele alcătuiesc un întreg, fiind împlinirea lor cuvântătoare, pentru că Hristos S-a adus pe Sine „pentru toți și pentru toate", pentru că El în Sine ne-a adus și ne-a predat pe toți lui Dumnezeu, ne-a unit

pe toți în amintirea Sa. Aducerea-aminte de Hristos este intrarea în iubirea Lui, care ne-a făcut pe toți frați și apropiați în slujirea Lui. Viața și prezența Lui în noi și în „mijlocul" nostru se adeveresc *numai* prin iubirea noastră unul față de altul și față de toți; pe Cel trimis, Dumnezeu Îl include în viața noastră, ceea ce înseamnă, în primul rând, în *amintirea* unuia față de altul și în pomenirea făcută de unul pentru altul întru Hristos. De aceea, aducând la Prestol jertfa Lui, noi *împlinim amintirea unuia de altul*, ne recunoaștem unul pe altul că suntem vii întru Hristos și că întru El suntem uniți unul cu altul.

Nu este deosebire între cei vii și cei morți în această pomenire, căci „Dumnezeu nu este Dumnezeul celor morți, ci al celor vii" (Mt. XXII, 32). În aceasta constă întreaga bucurie și putere a pomenirii, căci – incluzându-i pe cei pomeniți în amintirea lui Dumnezeu cea de viață făcătoare – această pomenire șterge limita dintre cei vii și cei morți, înțelegându-i și văzându-i pe toți ca fiind vii în Dumnezeu. De aceea, în Biserica primară ar fi fost imposibil de conceput o slujire separată a „Liturghiei pentru cei morți" (și încă în veșminte negre!). Ar fi fost de neconceput, fiindcă la fiecare Liturghie, prin includerea tuturor în amintirea lui Dumnezeu, se săvârșește tocmai unirea tuturor – atât a celor vii, cât și a celor morți – în „viața care este Viață". În acest sens, fiecare Liturghie „pentru cei morți" – prin fiecare amintire și iubire a lui Hristos date nouă, triumfă asupra morții, triumfă asupra despărțirii și uitării. „Despărțire nu va fi, o, prieteni"...

Astfel, pomenindu-ne pe noi înșine, unul pe altul și întreaga noastră viață, ne dăruim lui Dumnezeu și prin această pomenire se împlinește aducerea noastră. Astfel, noi Îl aducem pe Hristos și Hristos ne aduce pe noi, iar această aducere face posibilă și împlinește pomenirea noastră.

CAPITOLUL VII

Taina Unității

Îmbrățișați-vă unul pe altul cu sărutare sfântă...
(I Cor. XVI, 20)

I

În ritualul actual al Liturghiei, vozglasul „Să ne iubim unul pe altul!" ocupă un timp atât de scurt, încât noi nu avem posibilitatea să-l pătrundem, să-l auzim nu numai cu auzul extern, dar și cu cel interior. Pentru noi acum este doar unul dintre vozglasurile care premerg *Simbolul Credinței*. La început nu a fost așa. Cunoaștem din manuscrisele liturgice ale Bisericii primare că după acest vozglas se săvârșea într-adevăr *sărutarea păcii*, la care participa întreaga Biserică, întreaga adunare. „Când vine vremea de a da și a primi reciproc pacea, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, noi ne sărutăm unul cu altul. Clericii îi îmbrățișează pe episcopi, mirenii – bărbați pe bărbați și femei pe femei"... Până acum, acest ritual s-a păstrat în practica liturgică a nestorienilor, a coptilor, a armenilor care nu s-au supus influențelor bizantine de mai târziu. Ele reflectă mai mult forma primară a sfintei lucrări euharistice. Și nu numai a lucrării euharistice, căci sărutarea păcii alcătuia o parte de seamă și de neînlăturat a slujirii divine. După botez, episcopul îl săruta pe cel miruit cu cuvintele: „Domnul să fie cu tine!" La hirotonia noului episcop, întreaga adunare – clerici și mireni – îl saluta pe episcop cu „sărutarea sfântă", după ce el prezida prima aducere euharistică.

Din istorie, vedem că acest moment al Liturghiei a suferit o schimbare esențială, și anume: din *acțiune*, și încă dintr-o acțiune generală, s-a transformat în *vozglas* (ecfonis). În legătură cu această schimbare, s-a modificat parțial și conținutul chemării. Vozglasul actual „Să ne iubim unul pe altul..." este chemarea la o anumită stare, în timp ce în vechime el reprezenta chemarea la o acțiune: „Îmbrățișați-vă unul pe altul"... După mărturia unor manuscrise, acțiunea aceasta se săvârșea chiar fără vozglas: după enunțarea păcii, urma indicarea acțiunii de sărutare care se săvârșea. În acest fel, este evident – cum se întâmplă adeseori în istoria slujirii divine – că vozglasul a rezultat din acțiune și după aceea a fost scos treptat sau, mai bine zis, a fost îngustat, fiind redus numai la altar unde, și până astăzi, se săvârșește între preoții con-slujitori și între diaconi.

La prima vedere, înlocuirea treptată a acțiunii obștești prin ecfonis, cu toate amănuntele de ritual, nu ar prezenta un interes deosebit. Parcă nu ar cere o lămurire nici ecfonisul, întrucât toți știu că iubirea este principala poruncă creștină și de aceea amintirea ei e bine să aibă loc înaintea celei mai însemnate lucrări sfinte bisericești. În acest caz, nu ar fi totuna dacă amintirea se face fie prin chemarea iubirii, fie prin simbolul iubirii? (În sărutarea păcii, comentatorii văd, desigur, încă un „simbol".) Trebuie să presupunem că dispariția acțiunii a fost legată de numărul în creștere al celor prezenți, de apariția adunărilor numeroase în locașuri mărețe, unde nu se cunoșteau unii pe alții și unde cultul acesta – din punctul nostru de vedere – ar fi fost doar o simplă formalitate.

Toate acestea sunt numai la „prima vedere", până când vom adânci adevăratul sens liturgic al acestor cuvinte și acțiuni, până ce vom adânci sensul îmbinării cuvintelor „iubire creștină".

Într-adevăr, noi ne-am obișnuit cu această îmbinare de cuvinte, am auzit de atâtea ori predici despre iubire și chemări la iubire, încât ne este greu să pătrundem în *noutatea* lor permanentă. Această noutate ne-o arată Însuși Iisus Hristos: „Poruncă *nouă* vă dau vouă, să vă iubiți unul pe altul" (In. XIII, 34). Lumea cunoștea și până la Hristos iubirea, valoarea și înălțimea iubirii; oare nu în Testamentul Vechi aflăm cele două porunci: despre iubire față de Dumnezeu (v. Deut. VI, 5) și iubirea față de aproape (v. Lev. XIX, 18), care cuprind, după cum a spus Iisus, toată Legea și prorocii? (v. Mt. XXII, 40). Atunci în ce constă noutatea acestei porunci, nouă nu numai în momentul rostirii ei de către Mântuitorul, ci pentru toate timpurile, pentru toți oamenii, noutate care niciodată nu încetează să fie nouă?

Pentru a răspunde la această întrebare, e suficient să amintim caracteristica de bază a iubirii creștine, așa cum este arătată în Evanghelie: *„Să-i iubiți pe vrăjmașii voștri."* Cuvintele acestea cuprind o chemare nemaiauzită, de a-i iubi pe aceia pe care de fapt *nu-i iubim*. De aceea, aceste cuvinte nu încetează să ne cutremure, să ne sperie și mai ales *să ne judece*, atâta vreme cât încă nu am devenit surzi cu totul față de Evanghelie. Porunca aceasta fiind nemaiauzit de nouă, o înlocuim de cele mai multe ori cu o interpretare a noastră umană, viclean. Pentru o conștiință curată este evident că deja de veacuri, nu numai creștinii, dar și Biserici întregi afirmă că iubirea creștină trebuie să fie îndreptată spre ceea ce este *al său*; a iubi ceea ce e natural și vădit: pe cei apropiați și înrudiți, poporul

său, țara sa, a iubi pe toți și pe toate – ceea ce de fapt iubim și fără Hristos, și fără Evanghelie. De exemplu; noi observăm, în Ortodoxie chiar, că naționalismul – înfrumusețat și justificat religios – a devenit de mult o adevărată erezie care mutilează conștiința Bisericii, care a dezbinat fără de nădejde Răsăritul ortodox și face ca toată vorbăria noastră despre adevărul universal al Ortodoxiei să fie o minciună fățarnică. Noi am uitat că despre această iubire – numai „naturală" – se spun în Evanghelie alte cuvinte, nu mai puțin stranii și înfricoșătoare: „Cine iubește pe tată sau pe mamă sau pe fiu sau pe fiică mai mult decât pe Mine nu este vrednic de Mine" (Mt. X, 37) și „Cine vine la Mine și nu urăște pe tatăl său și pe mama sa și pe femeia sa și copii și frați... acela nu poate fi ucenicul Meu" (Lc. XIV, 26). Dacă a veni la Hristos înseamnă împlinirea poruncilor Lui, atunci este vădit că iubirea creștină este nu numai un simplu efort, o „încoronare" și o sanctificare religioasă a iubirii naturale, ci se deosebește radical de această iubire și e chiar contrară ei. Iubirea creștină este cu adevărat *iubire nouă*, de care natura noastră căzută și lumea noastră căzută nu sunt capabile și de aceea nu este posibilă în această lume.

Dar atunci cum să împlinim această poruncă? Cum să-i iubim pe cei pe care nu-i iubim? Taina oricărei iubiri nu e oare tocmai faptul că ea nu poate fi niciodată numai rodul voinței, al autoeducării, al exercițiului și chiar al ascezei? Exersând voința și autoeducarea, se poate ajunge la „bunăvoință", răbdare, egalitate față de oameni, dar nu la iubirea de care Sfântul Isaac Sirul a spus că „îi miluiește chiar și pe diavoli". Dar atunci ce poate însemna această poruncă imposibilă a iubirii?

Se poate da numai un singur răspuns: da, porunca aceasta ar fi fost cu adevărat imposibil de înfăptuit și chiar monstruoasă dacă creștinismul s-ar reduce numai la porunca de iubi-

re. Creștinismul însă este nu numai poruncă, dar și *revelație și dar al iubirii*. Tocmai de aceea, iubirea este și poruncită, fiindcă – până la a fi poruncă – ea ne este descoperită și dăruită.

Numai „Dumnezeu *este* Iubire". Numai Dumnezeu iubește cu acea iubire despre care se vorbește în Evanghelie. Și numai în Întrupare, în unirea lui Dumnezeu cu omul, adică în Iisus Hristos, în Fiul lui Dumnezeu și Fiul Omului, Iubirea însăși a lui Dumnezeu sau, mai bine zis, Însuși Dumnezeu Iubirea S-a descoperit și S-a dăruit oamenilor. Această noutate cutremurătoare a iubirii creștine constă în faptul că în Noul Testament omul este chemat să iubească cu Iubire Dumnezeiască – care a devenit iubirea divino-umană –, cu iubirea lui Hristos. Noutatea creștinismului nu este în poruncă, ci în faptul că a devenit posibilă împlinirea poruncii. În unire cu Hristos, noi primim iubirea Lui și putem să iubim cu ea și să creștem în ea. „Iubirea lui Dumnezeu s-a vărsat în inimile noastre prin Duhul Sfânt Cel dăruit nouă" (Rom. V, 5); Hristos ne-a poruncit nouă să rămânem în El și în iubirea Lui: „Rămâneți în Mine și Eu în voi. Precum mlădița nu poate să aducă roadă de la sine dacă nu rămâne în viță, tot așa și voi dacă nu rămâneți în Mine... Cine rămâne în Mine și Eu în El, acela aduce roadă multă, căci fără Mine nu puteți face nimic... *Rămâneți în iubirea Mea*" (In. XV, 4-5, 9).

A rămâne în Hristos înseamnă a fi și a trăi în Biserică. Biserica este Viața lui Hristos comunicată și dăruită oamenilor; Biserica trăiește cu iubirea lui Hristos și rămâne în iubirea Lui. Iubirea lui Hristos este începutul, conținutul și scopul vieții Bisericii; prin esența sa, iubirea este unicul *criteriu* al Bisericii, căci toate celelalte sunt cuprinse în ea: „Întru aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenicii Mei, dacă veți avea dragoste între voi" (In. XIII, 35). Iubirea este esența *sfințeniei* Bisericii,

căci ea „s-a turnat în inimile noastre de către Duhul Sfânt"; este esența *unității* Bisericii care „se zidește pe sine în iubire" (Ef. IV, 16) și este esența *apostolicității* și a *sobornicității*, căci Biserica este totdeauna și pretutindeni aceeași unire apostolică unică, „unire legată prin iubire". De aceea, „dacă aș grăi eu în limbile omenești și ale îngerilor, dacă am darul proorociei și cunosc toate tainele și am toată cunoașterea și întreaga credință încât să mut și munții, dar nu am dragoste, atunci sunt nimic. Și dacă eu aș împărți toată averea mea și aș da trupul meu să fie ars, iar iubire nu am, nimic nu-mi folosește" (I Cor. XIII, 1-3). Iubirea este unicul „criteriu" în Biserică – al unității, sfințeniei, apostolicității și sobornicității – care îi dă întreaga ei valoare și eficacitate.

Biserica este unirea iubirii sau, după expresia lui Homiacov, este „iubirea ca organism", nu numai în sensul că mădularele ei sunt unite prin iubire, dar, în primul rând, că prin această iubire a unuia față de altul, însăși viața Bisericii Îl descoperă lumii pe Hristos și iubirea Lui, mărturisește despre El, și iubește, și mântuiește lumea cu iubirea lui Hristos. Destinația Bisericii este de a descoperi în lumea *căzută* că mântuirea ei este lumea renăscută de Hristos. În lumea căzută domnește dezbinarea, separarea tuturor de toți, pe care iubirea „naturală", a unora față de alții nu o biruie și care triumfă și se împlinește în ultima „separare", în moarte... Esența Bisericii însă este descoperirea și prezența în lume a iubirii ca viață și a vieții ca iubire. Împlinindu-se pe sine în iubire, Biserica mărturisește despre această iubire în lume, o duce în lume și cu ea „vindecă făptura" care este supusă legii dezbinării și morții. În Biserică, fiecare primește în mod tainic puterea „de a iubi cu iubirea lui Hristos" (Fil. I, 8) și de a fi martorul și purtătorul acestei iubiri în lume.

Astfel, *adunarea în Biserică* este înainte de toate *Taina iubirii*. Noi mergem la biserică *pentru iubire*, pentru iubirea cea nouă a lui Hristos Însuși, care ni se dăruiește în unitatea noastră. Noi intrăm în biserică pentru ca această Iubire Dumnezeiască „să se reverse din nou în inimile noastre", pentru ca din nou și din nou „să ne îmbrăcăm în iubire" (Col. III, 14), pentru ca, *alcătuind* Trupul lui Hristos, să putem rămâne în iubirea lui Hristos și să arătăm iubirea Lui în lume. De aceea este atât de dureros că trăirea Bisericii din timpurile noastre e contrară trăirii din Biserica primară, căci Biserica de astăzi are o evlavie limitată la individ – prin care noi ne separăm în mod egoist de adunare, și chiar stând în biserică îi simțim mereu pe unii „aproape", iar pe alții „departe" de noi, adunarea continuă să fie o masă impersonală care „nu are contingență" cu noi și cu rugăciunile noastre și ne împiedică la „concentrarea spirituală". Adeseori, oameni cu stare de spirit parcă „duhovnicească" și de „rugăciune" protestează deschis, arătând lipsa lor de iubire față de adunările cu mulți oameni care îi împiedică să se roage și caută locașuri mai puțin aglomerate și întunecate, unghere izolate, spre a se separa de „gloată"... Într-adevăr, o astfel de „autoadâncire" individuală nu e posibilă în adunarea Bisericii. Nu acesta este scopul adunării și al participării noastre în adunare. Despre rugăciunea individuală nu se spune oare în Evanghelie: „Când te rogi, intră în cămara ta și, închizând ușa, roagă-te"... (Mt. VI, 6)? Aceasta nu înseamnă oare că adunarea în Biserică are un alt scop, care este cuprins în însuși cuvântul „adunare"? Prin adunare se împlinește Biserica, în care, participând la Hristos și la iubirea Lui, alcătuim „noi, cei mulți, un singur Trup"...

Atunci *sărutarea păcii* ni se descoperă în toată valoarea ei. Am spus mai sus că sărutarea aceasta alcătuia o parte de neînlăturat din adunarea bisericească a primelor zile ale Bisericii. Pentru primii creștini, aceasta nu era numai un simbol al iubirii, era semnul și ritualul văzut, în care și prin care – în chip nevăzut, dar real – se săvârșea revărsarea iubirii lui Dumnezeu în inimile credincioșilor, era îmbrăcarea fiecăruia și a tuturor laolaltă în Iubirea lui Hristos. În timpurile noastre, noțiunea de Biserică fiind limitată mai mult la individ și privită egocentric, acest ritual apare ca o simplă „formă" deșartă. Eu nu-l cunosc pe omul care stă alături de mine în locaș, eu nu pot nici să-l iubesc și nici să nu-l iubesc, căci el îmi e „străin", deci este un nimeni pentru mine. Iar noi, care ne temem atât de mult de formalism, suntem totuși „sincer" limitați în individualismul și în egocentrismul nostru și uităm principalul. Uităm că în chemarea „să ne iubim unul pe altul cu sărutare sfântă" este vorba nu despre iubirea noastră personală, naturală, umană, cu care într-adevăr nu-l putem iubi pe cel „străin" până nu va deveni „ceva" sau „cineva" pentru noi, ci e vorba de *iubirea lui Hristos*. Iubirea lui Hristos este minunea veșnică, aceea care-l transformă și pe cel *străin* (iar fiecare străin, în adâncul lui, este *dușman*) în *frate*, indiferent dacă el are vreo legătură cu mine sau cu viața mea, căci destinația Bisericii constă în a birui înfricoșătoarea *înstrăinare* pe care diavolul a introdus-o în lume și care l-a pierdut și pe el. Noi venim în Biserică pentru această iubire care ni se dăruiește totdeauna în adunarea fraților.

Iată de ce, în vechime, credincioșii adunării erau chemați să răspundă prin *acțiune,* și nu prin cuvinte. Știm că noi nu putem ajunge la această iubire prin noi înșine, nu putem primi pacea lui Hristos „cea mai presus de orice înțelegere" și nu putem căpăta prin noi înșine iertarea păcatelor, viața veșnică și unirea cu Dumnezeu. Toate acestea ni se dau, ni se dăruiesc

în Biserică prin *Taina Sfântă* și întreaga Biserică este o mare Taină, este *lucrarea sfântă a lui Hristos*. În gesturile noastre, în acțiunile, în cultul nostru lucrează Hristos și tot ce este văzut devine „văzut din nevăzut", orice simbol este împlinit în Taină. Tot așa și în „sărutarea sfântă" noi nu ne exprimăm iubirea noastră, ci ne îmbrăcăm cu iubirea nouă a lui Hristos. Și bucuria este tocmai această comuniune, că eu primesc iubirea lui Hristos de la un „străin" ce stă alături de mine, iar el o primește de la mine. În această sărutare sfântă, amândoi ne descoperim unul față de altul, ca părtași ai iubirii lui Hristos, ca *frați întru Hristos*.

Noi putem numai dori această iubire și ne putem doar pregăti pentru a o primi. În vechime, cei certați trebuiau să se împace și să se ierte unul pe altul înainte de a participa la adunarea Bisericii. Tot ce este omenesc trebuie să fie împlinit, pentru ca Dumnezeu să Se întroneze în suflete. A te pregăti înseamnă a te întreba pe tine însuți: mergem noi la Liturghie pentru iubirea lui Hristos, ca acei flămânzi și însetați, nu numai pentru ajutor și mângâiere, ci pentru focul care arde în noi toate slăbiciunile, toată limitarea noastră și care ne luminează cu iubirea cea nouă a lui Hristos? Sau ne temem că iubirea aceasta va slăbi ura noastră față de dușmani, va micșora acuzațiile noastre „principiale", neînțelegerile și dezbinările noastre? Nu dorim noi oare adeseori de la Biserică pace numai cu aceia cu care suntem împăcați, iubire față de aceia pe care-i iubim, adică autoconfirmarea și autojustificarea noastră? În acest caz, noi nu primim darul care înlesnește înnoirea și care înnoiește veșnic viața noastră și astfel nu putem ieși din limitele propriei „înstrăinări", pentru a participa cu adevărat în Biserică...

Dăruirea reciprocă a păcii și a iubirii prin sărutare au constituit în vechime acțiunile începătoare ale Liturghiei

credincioșilor, adică tocmai a sfintei lucrări euharistice. Cu ambele lucrări începe Euharistia și, într-un anumit sens, fac posibilă Taina Noului Testament, Taina Împărăției Iubirii lui Dumnezeu. De aceea, numai „îmbrăcați" în această iubire putem crea amintirea lui Hristos, putem fi părtași la Trupul și la Sângele Lui, putem aștepta Împărăția lui Dumnezeu și viața veacului ce va să vie.

„Agonisiți iubirea", spune Apostolul (I Cor. XIV, 1). Și unde să o căutăm, dacă nu în acea Taină în care Însuși Hristos ne unește pe noi în iubirea Sa?

II

Citirea (și mai târziu cântarea *Simbolului Credinței*) a fost introdusă în cadrul Liturghiei destul de târziu, la începutul secolului al VI-lea. Până atunci, locul lui a fost în Taina Botezului. „Revenirea *Simbolului*" (*Redditio Simboli*), mărturisirea solemnă încununa pregătirea catehumenului pentru intrarea celui botezat în Biserică. *Simbolul Credinței* a apărut legat de botez și doar mai târziu, în epoca marilor dispute dogmatice, a început să fie folosit tot mai des drept criteriu al dreptei credințe – „pavăză" care protejează Biserica de erezii. În ceea ce privește Euharistia, știm că ea se săvârșește în adunarea închisă a credincioșilor, adică a celor care cred, care s-au renăscut „din apă și din Duh", care au primit ungerea de Sus. În conștiința Bisericii primare, ea presupunea unitatea în credință a tuturor participanților adunării. De aceea, includerea *Simbolului Credinței* în Liturghie s-a extins foarte repede pretutindeni și a confirmat legătura vădită, organică și nedespărțită dintre *unitatea credinței* și autoîmplinirea Bisericii în Euharistie, legătura aceasta alcătuind centrul trăirii și al vieții Bisericii primare.

Este absolut necesar să ne oprim asupra acestei legături, pentru că este o mare deosebire între felul în care este trăită acum și modul în care era trăită în Biserica primară. Astăzi, legătura aceasta nu este evidentă, iar acea unitate de care se vorbește și se discută atât de mult în zilele noastre nu este înrădăcinată și nu decurge din ea.

Precizez de la început că, formal, totul rămâne parcă neschimbat și legătura menționată mai sus rămâne pentru Ortodoxie ca o lege nestrămutată, îngrădită cu canoane și disciplină bisericească. Astfel, cel de altă confesiune – potrivit acestei discipline – nu este admis a se împărtăși la Liturghia ortodoxă, întrucât – după învățătura ortodoxă – „comuniunea în Taine" presupune unitatea credinței pe care se bazează unitatea Bisericii. În virtutea aceleiași discipline, unui ortodox îi este interzis să participe la tainele săvârșite de cei de altă confesiune. Legea aceasta se percepe tot mai mult ca fiind formală, căci în teologia noastră școlară oficială și în conștiința credincioșilor acea lege este ruptă de mult de realitatea din care a crescut, pe care o mărturisește și în afara căreia nu poate fi înțeleasă.

Această realitate este trăirea inițială și de bază a Euharistiei ca *Taina Unității*, Taina Bisericii pe care Sfântul Ignatie din Antiohia o definește ca „unitate a credinței și a iubirii". „Iar pe noi toți care ne împărtășim dintr-o Pâine și dintr-un Potir unește-ne unul cu altul întru împărtășirea Aceluiași Duh Sfânt" – trăirea pecetluită în această rugăciune a Sfântului Vasile cel Mare, înțelegerea și perceperea Euharistiei în acest sens au slăbit în conștiința bisericească actuală. Atunci ce poate însemna – în chip real, vital, „pozitiv" – interzicerea comuniunii în Taine cu cei de alte confesiuni, dacă ortodocșii înșiși nu înțeleg de mult timp Euharistia ca fiind comuniunea și „unirea unuia cu altul"? Dacă nu numai pentru simplii credincioși, dar și în definițiile teologice, Euharistia a devenit exclusiv „individuală", „mijloc pentru sfințirea personală", la care fiecare recurge sau se abține în măsura dispozițiilor personale și după înțelegerea „nevoilor sale duhovnicești" de pregătire sau nepregătire etc.? Înainte, sensul acestei interziceri era protejarea trăirii reale a Bisericii în unitatea credinței, căci prin această îngrădire se mărturisea și se întărea unitatea, pe când acum, prin încadrarea Euharistiei – ca, de altfel, a tuturor Tainelor – în categoria unui „mijloc de sfințire", interzicerea a rămas doar interzicere, lipsită, vai, pentru majoritatea credincioșilor, de o convingere evidentă și spirituală.

III

Această slăbire, am putea spune chiar transformare a trăirii euharistice inițiale, domnește în Biserică, fiind sanctificată atât de teologia școlară, cât și de evlavia individualizată și a ajuns să se considere străveche și tradițională. În teologie, aflăm această sanctificare în însăși metoda ei. Împrumutată din Apus și considerată de teologii noștri savanți ca suprema știință, metoda aceasta constă în separarea fiecărui element al credinței și al tradiției bisericești într-un obiect de sine stătător sau chiar într-o „disciplină" distinctă, în care înțelegerea fiecărui element să depindă de iscusința de a nu-l referi la altele, ci, dimpotrivă, de a-l separa și de a-l izola. Astfel, cele trei realități: Credința, Biserica, Euharistia devin obiecte separate de studiu, capitole diferite, fără nici o legătură între ele. La rândul său, aceasta duce la un rezultat cu adevărat paradoxal: din domeniul teologiei se exclude tocmai ceea ce unește aceste trei realități, ceea ce le arată ca o realitate tria-

dică; se exclude *unitatea* care, în trăirea Bisericii, alcătuiește adevăratul conținut al vieții celei noi, pe care o primim prin Credință, o trăim în Biserică și ni se dăruiește în Euharistie prin „împărtășirea aceluiași Duh".

Nu e greu să ne convingem de acest paradox. Așa de exemplu, interpretând pe bună dreptate credința drept „condiția principală a mântuirii", unul dintre cei mai buni dogmatiști ai noștri trece sub tăcere totală că, în însăși trăirea credinței creștine, este cuprinsă trăirea unității, trăirea credinței ca unitate. De ce? Pentru că, prins de metoda sa de separare și de dezmembrare, a redus credința la „principiul supunerii și perceperii de către om", fiindu-i astfel cu neputință să recunoască într-o singură unitate – concomitent – și conținutul, și rodul credinței, viața și împlinirea ei în om... Tot așa și cu privire la Biserică: „separând" și definind Biserica drept „mijlocitoare pentru sfințirea omului", teologia școlară reduce, inevitabil, învățătura despre Biserică la învățătura despre orânduirea stabilită de Dumnezeu, la structura ei ierarhică, considerând-o condiția și forma acestei mijlociri, însă exclude tocmai Biserica propriu-zisă, care este viața cea nouă în „unitatea credinței și a iubirii", împlinirea permanentă a acestei unități. Și, în sfârșit, teologia școlară separând și Taina Euharistiei – în virtutea aceleiași metode vicioase și unilaterale fără nădejde – o reduce, printr-o diviziune de sine stătătoare, la unul dintre mijloacele existente în Biserică pentru sfințirea omului și, astfel, ignoră Euharistia ca fiind, înainte de toate, Taina Bisericii, darul și împlinirea „unității credinței și iubirii", „împărtășirea cu același Duh", în care se descoperă esența Bisericii.

IV

Dacă în teologie înlăturarea unității se explică tot prin metoda acestei teologii rupte de trăirea vie a Bisericii, în evlavia contemporană cauza ruperii acestei unități trebuie căutată în destrămarea continuă a credinței, care a ajuns să poată fi denumită „sentiment religios". Afirmația aceasta va părea multora stranie ori chiar un nonsens, întrucât aceste noțiuni (credința și sentimentul religios) au devenit în zilele noastre valori egale și identice. Totuși, pentru creștinism este o mare deosebire între trăirea credinței creștine și înțelegerea ei. Credința este, în primul rând, și totdeauna, *întâlnirea* cu Altul, o adresare către acest Altul, primirea Lui ca fiind „Calea, Adevărul și Viața", iubirea față de El și dorința unității depline cu El, așa încât „nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine" (Gal. II, 20). Credința este îndreptată totdeauna spre Altul, este ieșirea omului din limitele „Eului" său, este, în primul rând, o schimbare radicală față de sine însuși. „Sentimetul religios" în schimb, care domină din nou astăzi în religie, se deosebește de credință tocmai prin aceea că trăiește și se hrănește *cu sine însuși*, și anume cu mulțumirea pe care o dă și care, în cele din urmă, este supusă gusturilor și trăirilor personale, subiective și individuale ale „nevoilor duhovnicești".

Credința, în măsura în care este credința cea adevărată, nu poate să nu fie luptă internă: „Cred, Doamne, ajută necredinței mele"... Sentimentul religios, dimpotrivă, îl „satisface" pe om, fiindcă este pasiv, și chiar dacă e îndreptat spre ceva, este mai mult pentru ajutor și mângâiere în nevoile vieții. Credința, deși subiectul ei este totdeauna persoana, nu e niciodată individualistă, căci se adresează Aceluia Care i Se descoperă ca Adevăr absolut și Care, prin natura Sa, nu poate fi limitat. De aceea credința cere neapărat mărturisire și ex-

primare, atragerea și convertirea altora. Sentimentul religios dimpotrivă, este redus numai la individ, se simte ca ceva inexprimabil și se închide în sine față de orice încercare de exprimare și interpretare, ca de o „filosofie" care nu-i este necesară, ci chiar păgubitoare și care riscă să-i distrugă „credința cea simplă". Credința este însetată de integritate, de a lumina prin sine și de a supune sieși și rațiunea, și voința, și întreaga viață. Dimpotrivă, sentimentul religios primește ușor ruptura dintre religie și viață și se acomodează ușor cu ideile, cu convingerile, uneori chiar cu concepții de viață, care sunt nu numai străine creștinismului, dar chiar vădit contrare lui.

În „viața bisericească" ortodoxă actuală domină „sentimentul religios", nu credința în înțelesul pe care l-a avut acest cuvânt în creștinismul primar. Substituirea credinței prin sentimentul religios se săvârșește treptat, nu se observă de obicei, fiindcă pe dinafară – la suprafața vieții bisericești – sentimentul religios apare ca o pavăză absolut suficientă unei vieți „bisericești" autentice ca și „ortodoxiei adevărate". În varianta ortodoxă, sentimentul religios se exprimă, de preferință, prin legătura sa parcă firească față de cult, față de obiceiuri, față de tradiții, față de toate formele exterioare ale vieții bisericești. Datorită acestor manifestări „bisericești" exterioare, mulți nu înțeleg cum conservatorismul caracteristic sentimentului religios este, de fapt, un pseudo-conservatorism, profund străin, se poate spune chiar vrăjmaș tradiției creștine inițiale. El este un conservatorism al formei, nu al fondului, care nu numai că nu se referă la conținutul credinței întrupat în formă – prin care se descoperă și se dăruiește –, dar neagă chiar prezența acestui conținut. Sentimentul religios este atât de „conservator", atât de atașat de formă, încât orice schimbare, cât de neînsemnată, alarmează și supără, iar aceasta, tocmai pentru că „forma în sine" – prin stabilitatea ei, prin sfințenia ei, prin frumusețea ei, „încântă" și „hrănește". Forma dăruiește acea satisfacție care reprezintă esența sentimentului religios. De aceea alarmează și supără orice încercare de a da sens formei, de a căuta Adevărul întrupat în ea și manifestat prin ea. Pe drept cuvânt, sentimentul religios se simte amenințat de moarte de judecata credinței.

Noutatea absolută și noutatea veșnică a creștinismului stă *numai în credință*, numai în Adevărul care se mărturisește prin credință și care se transformă în mântuire și în viață. Din cauza aceasta, fără a referi totul la credință, fără „recunoașterea" permanentă că noi înșine suntem întruparea și împlinirea credinței, toate „formele" din creștinism sunt ineficace sau, mai mult, devin idoli și idolatrie, căci violează acea închinare lui Dumnezeu „în Duh și în Adevăr" ce ni s-a poruncit și ni s-a dăruit nouă de Hristos. Creștinismul nu a creat nici o formă nouă, ci a primit și a moștenit forme „vechi", proprii de totdeauna religiei și vieții umane. Noutatea veșnică a creștinismului este că a umplut formele vechi cu un conținut nou și că le-a transformat și le transformă mereu în descoperire, în dar al Adevărului, pentru a fi părtașe vieții celei noi. Însă prefacerea aceasta se săvârșește numai prin credință. „Duhul dă viață, trupul nu folosește la nimic". Numai credința – fiind de la Duhul și cunoscând Adevărul – a primit puterea de a da viață formei, de a o preface prin „împărtășirea cu Unicul Duh".

Sentimentul religios nu cunoaște această prefacere prin credință, fiindcă, în primul rând, *nu vrea*. El nu cunoaște, nu vrea, pentru că în esența sa este *agnostic*, este îndreptat nu spre Adevăr, se hrănește și trăiește nu cu credința care cunoaște și stăpânește Adevărul, care este Viața vieții, ci

trăiește cu sine însuși, cu mulțumire proprie. Despre aceasta mărturisește cel mai bine indiferența uimitoare cu privire la conținutul credinței, lipsa totală a interesului față de ceea în ce *crede credința*, indiferență pe care o aflăm la majoritatea covârșitoare a oamenilor care se numesc credincioși și se consideră aderenți sinceri ai Bisericii. Descoperirea luminoasă a vieții Treimice Dumnezeiești, a tainei divino-umane a lui Hristos, unirea – „neamestecată, neschimbată, neîmpărțită" – în El, a lui Dumnezeu și a Omului, coborârea în lume a Duhului Sfânt și, întru El, „a unei alte vieți, a unui principiu veșnic", cu ceea ce textual a trăit Biserica primară, cu ce se bucura ca de o „biruință ce a biruit lumea" – ceea ce a fost pentru ea obiect de încordare pentru a înțelege și obiect de dispute pătimașe – toate acestea nu-l interesează pe omul „religios" contemporan. Și aceasta nu din lenevie păcătoasă, nu din slăbiciune. Conținutul credinței, Adevărul spre care este îndreptată credința nu-l interesează, fiindcă „religiozității" lui, sentimentului lui religios nu-i trebuiesc. Astfel, sentimentul religios a schimbat, a dizolvat în sine credința și s-a substituit ei.

Atunci despre care *unitate a credinței* poate fi vorba, ce poate însemna această noțiune atât de importantă, centrală în Biserica primară și în tradiție, și la care trăire se referă? Dacă nici teologia, în birocrația ei îmbibată de raționalism și metodă juridică, dacă nici evlavia, redusă la un sentiment religios individualizat la extrem, nu se preocupă de unitate (care a dispărut din atenția și din interesul lor), atunci care trebuie să fie conținutul acestei noțiuni – unitatea credinței – care, mai mult ca oricând, rămâne unul din polii principali, forța motrice a creștinismului?

Într-adevăr, despre unitatea creștină, despre unitatea Bisericii se vorbește mult în zilele noastre, incomparabil mai mult

ca înainte. Dar iată că tocmai acest fapt – și eu nu mă tem să o spun – este ispita *eretică* a zilelor noastre căci această unitate este *alta*, nu aceea care alcătuia inima și bucuria principală, care alcătuia însuși conținutul vieții creștine din prima zi a existenței Bisericii. Aproape neobservat pentru conștiința Bisericii, s-a produs o substituire a unității care, în zilele noastre, devine tot mai evidentă și se descoperă și ca trădare.

Esența acestei substituiri este că, în loc ca Biserica să fie primită, cunoscută și trăită concomitent și ca izvor, și ca dar al noului – totdeauna al noului, nu dedus din lume și nu redus la unitatea acesteia –, Biserica a început să fie înțeleasă ca expresia, forma și „sanctificarea" unității „naturale", celei pământești deja existente. Altfel spus, Biserica – *unitate de sus* a fost înlocuită cu Biserica – *unitate de jos*. Când însă slujirea acestei unități de jos, când exprimarea și păzirea acestei unități de jos, a trupului și a sângelui, a început să fie socotită principală, dacă nu chiar chemarea și destinația unică a Bisericii, atunci substituirea a devenit trădare.

Eu sunt convins că tocmai în zilele noastre, în epoca noastră care este obsedată, ca nici o alta, de cultul și de patosul „unității", substituirea aceasta e foarte periculoasă, căci amenință să devină trădare, erezie în toată puterea cuvântului, fapt încă neobservat de majoritatea oamenilor credincioși, „bisericești". Și ei nu o văd, pentru că nu trăiesc, nu cunosc unitatea, în consecință nici nu o vor, căci a vrea e posibil numai dacă sufletul a simțit, a cunoscut, a iubit fie și numai în parte – „ca printr-o sticlă întunecată, prin ghicitură" – și nu mai poate uita... Dar întrucât nu cunosc, nu-și aduc aminte, vor și caută „unitatea de jos", transferând asupra ei însetarea nepotolită a omului după unitate. Ei nu înțeleg faptul că în afară de Unitatea de Sus, dăruită nouă de Hristos, orice unita-

te de jos nu numai că în esență devine fără sens și fără valoare, dar inevitabil devine idol și, oricât de groaznic ar suna, această unitate de jos trage chiar religia, chiar creștinismul în jos, în idolatrie...

Prin urmare, Biserica și, în primul rând, teologia ortodoxă nu au acum altă problemă mai importantă și mai urgentă decât elucidarea trăirii și cunoașterii Unității de Sus, esența însăși a Bisericii, care o deosebește de tot ce este în „lumea aceasta" și o arată că este mântuirea lumii și a omului.

V

Cu cât cuvântul este *mai de sus*, cu atât mai mult are un sens dublu și cere mai imperios de la creștinii care îl folosesc nu numai o simplă definire – oricât de precisă ar fi –, ci și *eliberare*, exorcism, eliminarea din interiorul lui a minciunii care a intervertit cuvântul. Deosebirea duhurilor, la care ne cheamă Apostolul Ioan Teologul, este în primul rând precizarea cuvintelor, căci după cum a căzut întreaga lume, întreaga creație, a căzut și cuvântul; și tocmai de la căderea cuvântului, de la intervertirea lui a început căderea lumii, fiindcă prin cuvânt a intrat în lume minciuna, al cărei tată este diavolul. Cuvântul a rămas *același*, astfel că, spunând: „Dumnezeu", „unitate", „credință", „evlavie", „iubire", omul este convins că știe despre ce vorbește. Dar otrava minciunii este că, în cădere, cuvântul a devenit „altul" în interiorul lui, a devenit minciună – în sensul și în conținutul lui. Diavolul nu a creat cuvinte noi, cuvinte „reale", după cum nu a creat și nu poate crea altă lume, după cum nu a creat și nu poate crea nimic. Toată minciuna și toată puterea minciunii lui rezidă în faptul că a intervertit *aceleași* cuvinte și le-a făcut cuvinte *despre altul*, le-a

transformat în armele răului și, ca urmare, el și slugile lui vorbesc totdeauna „în lumea aceasta" pe limba furată faptic de la Dumnezeu.

De aceea sunt zadarnice toate încercările de a reduce problema la cuvinte, la conținutul lor și sensul lor, la problema definirii lor. Căci definirea se face tot cu ajutorul cuvintelor, prin cuvinte. Ceea ce înseamnă că definirea nu iese și nu poate ieși din cercul vicios care cuprinde în sine și a înrobit sieși toată făptura căzută. Nu de definire, ci de *mântuire* are nevoie cuvântul căzut, ca și întreaga lume căzută, iar această mântuire o așteaptă nu de la sine și nici de la alte cuvinte, ci de la puterea și Harul lui Dumnezeu care curăță și renaște.

O astfel de mântuire, prin puterea cuvintelor lui Dumnezeu, este chemată a fi și teologia, a cărei esență se află în căutarea „cuvintelor plăcute lui Dumnezeu" (θεοπρεπεῖς). Însă teologia își împlinește chemarea nu cu ajutorul definițiilor, nu prin „cuvinte despre cuvinte", ci prin *referirea* cuvântului la acea realitate și la acea trăire care este înainte de cuvânt și față de care cuvântul este *simbol*: descoperire, dar, participare, stăpânire... Căci nu pentru definirea realității – care în adâncul ei ultim este de nedefinit – a fost creat cuvântul, ci tocmai ca simbol, ca dar al realității, pentru a o descoperi, pentru a fi părtaș la ea, fiind în stăpânirea ei. În cădere, cuvântul a încetat să fie realitate, dar se restabilește și devine din nou el însuși în întâlnire cu Realitatea, în acea acceptare a Realității pe care noi o numim credință.

Teologia ortodoxă suferă, vai! – în neputința ei atât de vădită – influența defectului contemporaneității de a nu face această *referire* și astfel devine „cuvinte despre cuvinte" și „definiții despre definiții". Această teologie, asemenea celei din Apus, încercând să *traducă* creștinismul pe „limba

contemporaneității" – care este limbă „căzută" și care se leapădă de creștinism –, este o teologie care nu are ce spune și care, vorbind în limba aceasta, devine ea însăși lepădare. Sau, cum vedem adeseori la ortodocși, teologia încearcă să impună „omului contemporan" limba sa abstractă și adesea „arhaică", pe care o dă acestuia fără ca ea să se refere la nici o realitate, la nici o trăire și, ca atare, rămâne o limbă străină și de neînțeles pentru el. În acest fel, teologii savanți produc asupra „omului contemporan", cu ajutorul acelorași definiții și interpretări, experiențele respirației artificiale.

În creștinism însă credința e trăirea întâlnirii cu darul, iar această întâlnire este înainte de cuvinte, deoarece numai din această trăire ele își capătă atât sensul, cât și puterea lor. „Din prisosul inimii vorbește gura" (Mt. XII, 24). De aceea, cuvintele care nu se referă la această trăire sau care s-au rupt de această trăire devin inevitabil numai cuvinte, cuvinte cu dublu sens, intervertite și viclene.

VI

Cele de mai sus se referă, în primul rând, la cuvântul *unitate*, cuvânt cu adevărat cheie pentru creștinism. Eu sunt convins că în graiul omenesc cuvântul – care este mai mult Dumnezeiesc –, în căderea sa și în „furtișagul" său de la Dumnezeu, a devenit mai mult diavolesc. Aceasta pentru că atât sensul primar, cât și substituirea, furtul privesc nu ceva ce este doar legat de viață, ci *însăși viața*, viața autentică în esența ei primară.

Cuvântul „unitate" este dumnezeiesc pentru că în trăirea credinței creștine el se referă, în primul rând, la Dumnezeu Însuși, la descoperirea Vieții Dumnezeiești ca Unitate, Unitatea fiind conținutul și plinătatea Vieții Dumnezeiești. Dumnezeu Se descoperă pe Sine în Trinitatea Sa și descoperă Trinitatea ca fiind Viața Sa, ceea ce înseamnă că El este Izvorul și Începutul întregii vieți, este cu adevărat Viața vieții... Și poate nicăieri nu e mai bine și mai deplin exprimată și întruchipată de către Biserică înțelegerea, definirea, cunoașterea Unității supreme, ca în icoana tuturor icoanelor, în Sfânta Treime a lui Rubliov. Minunea ei este că, deși sunt înfățișați Trei, ea este în sensul cel mai adânc al termenului *icoană*, adică descoperirea, arătarea și vederea Unității care este Însăși Viața Dumnezeiască, ca Cel ce este.

Credința creștină, în adâncul ei ultim, e îndreptată spre Dumnezeu Treimea, este cunoașterea lui Dumnezeu în Trinitatea Lui; prin această cunoaștere, credința cunoaște și viața făpturii create de El, o cunoaște în *prima ei creație*, o cunoaște în *cădere*, o cunoaște în *mântuire*. Credința e în primul rând cunoașterea și trăirea creației, adică a vieții create și dăruite de Dumnezeu ca unitate cu El și întru El și numai întru El, cu întreaga făptură, cu întreaga viață. În al doilea rând, cunoașterea și experiența căderii, adică a esenței răului și a păcatului, care este desprindere – separare de Dumnezeu și deci destrămarea și descompunerea vieții înseși, și în ea triumful morții. În sfârșit, cunoașterea și trăirea mântuirii ca restabilirea unității cu Dumnezeu, și întru El cu întreaga făptură și, în această unitate, cunoașterea în esență a vieții noi și veșnice care vine întru putere, dar care este deja dăruită, Împărăția lui Dumnezeu anticipată: „Să fie Una precum și Noi suntem Una" (In. XVII, 22).

Aceasta înseamnă că unitatea nu este ceva „supraadăugat" credinței creștine, nu este ceva deosebit de credința însăși, încât să poată exista credință fără „unitate" și să poată exista unitate pe care credința să nu o conțină, să nu o descope-

re și să nu o trăiască. În unitate stă însăși esența, conținutul credinței, care și este intrarea în unitate, acceptarea unității pe care lumea a pierdut-o în căderea ei; și tot în credință e trăirea acestei unități ca mântuire și viață nouă. De aceea se spune despre credință că „dreptul prin credință va fi viu" (Rom. I, 17), că „cel ce crede în Fiul are viață veșnică" (In. III, 36) și „nu va muri în veac" (In. XI, 26). Credința este părtășia cu *unitatea de Sus* și în această unitate este părtașă „la o altă viață, la un alt început, cel veșnic"... Ca dar, ca prezență a acestei *unități de Sus*, ca împlinire a credinței în „lumea aceasta" este Biserica. Biserica nu este „alta" față de credință, chiar dacă e legată de ea, ci Biserica este tocmai împlinirea credinței, este acea unitate care se primește, în care se intră și la care devii părtaș prin credință. În tradiția și în trăirea creștină, credința duce la Biserică și introduce în Biserică; credința *cunoaște* că însăși Biserica este cea prin care se împlinește credința, ca fiind făptură nouă și viață nouă. Omul care spune – iar dintre aceștia sunt foarte mulți în zilele noastre – „eu sunt profund credincios, însă credința mea nu are nevoie de Biserică", poate fi credincios și chiar profund credincios, dar credința lui este *alta*, nu aceea care, din primele zile ale creștinismului, era însetarea de a intra prin botez în Biserică și de a-și potoli această însetare, în „unitatea credinței și a iubirii", la Cina lui Hristos, în Împărăția Lui. Întreaga viață a Bisericii „se luminează cu unitatea Treimii celei de taină" și invers, numai aceea e viața Bisericii care se luminează cu această Unitate Dumnezeiască și este părtașă acestei Unități. Cu această lumină, și pustnicul poate trăi în Biserică și cu Biserica, după exemplul Cuviosului Serafim din Sarov, în „pustietatea sa îndepărtată", departe de biserica „văzută". Cu această lumină însă, omul poate să *nu* trăiască, chiar dacă se află în biserica văzută, fiind cu totul absorbit de activitatea exterioară a acestei biserici. Toată orânduirea Bisericii, toate „structurile" ei „văzute" sunt vii, eficace și de viață făcătoare numai în măsura în care *se referă* la *Unitatea de Sus* cea dumnezeiască, și anume nu numai ca „mijloace" în vederea ultimului scop – „când Dumnezeu va fi totul în toate" (I Cor. XV, 28) –, ci ca la unitatea existentă *încă de pe acum*, care este – chipul, darul, lumina și puterea Împărăției lui Dumnezeu – vădirea și împlinirea celui așteptat...

Biserica se separă și se deosebește de „lumea aceasta" tocmai prin această Unitate de Sus, Unitate în care rezidă adevărata ei Viață, în care este Harul și noutatea acestei Vieți; numai prin cunoașterea și trăirea acestei Unități ea cunoaște lumea ca „lume căzută", al cărei chip trece (v. I Cor. VII, 31), fiind sortită morții. Dacă în manifestarea ei văzută, prin membrii ei și prin toată viața „exterioară", Biserica este trup din trupul și sânge din sângele „lumii acesteia", în adevărata ei viață, nevăzută lumii, Biserica este cunoscută numai prin credință, căci este „ascunsă cu Hristos în Dumnezeu" (Col. III, 3). Ea este cu totul *de altă natură* decât lumea. Lumea a devenit „lumea aceasta", căci prin căderea în păcat lumea s-a rupt de Viață, a rupt viața sa de Unitatea de Sus și tocmai prin această ruptură lumea a devenit scindată, destrămată, fără nădejde, înrobită de moarte și de timp, care domnesc pe pământ. Tocmai în înțelegerea acestei alte naturi a Bisericii față de „lumea aceasta", în înțelegerea Bisericii ca Unitate de Sus, ni se descoperă sensul real al substituirii despre care am vorbit mai sus. În această substituire este ispita cea mai mare și cea mai groaznică ce otrăvește conștiința bisericească actuală, și anume substituirea Unității de Sus *cu unitatea de jos*.

VII

Pentru ca să înțelegem până la capăt această ispită și să ne îngrozim cu adevărat, trebuie să simțim mai întâi esența a ceea ce noi numim „unitatea de jos", în opoziție cu Unitatea de Sus. Oricât de căzută și moartă ar fi „lumea aceasta" care „întru cel rău zace", oricât de întunecată și de intervertită ar fi, ea este totuși vie prin Unitatea de Sus, pusă în lume de Dumnezeu. Diavolul putea să-l rupă pe om și, prin el, lumea de Dumnezeu, putea otrăvi și putea slăbi viața prin păcat, putea să o facă murire și moarte, dar el nu putea și nu poate să schimbe însăși esența vieții ca unitate. El n-a putut și nu poate, fiindcă numai Dumnezeu este Creatorul și Dătătorul de viață, numai de la El este viața cu legea ei și, oricât s-ar interverti prin păcat, legea unității se menține. Tot ce este viu, în fiecare bătaie a inimii, trăiește prin unitate, o așteaptă și tinde spre ea.

Biruința „prințului acestei lumi" este tocmai în substituirea unității; el a rupt unitatea de la Dumnezeu, Care este izvorul, conținutul și scopul ei, făcând-o scop în sine și prin aceasta a făcut-o, în graiul credinței, *idol*. Unitatea, care este *de la* Dumnezeu, a încetat să fie unitate spre Dumnezeu și în Dumnezeu, Singurul care o împlinește ca viață reală și unitate deplină, și a devenit unitate pentru sine, având conținutul său, devenind propriul „dumnezeu".

Pentru că unitatea este *de la* Dumnezeu, ea continuă să lumineze și în „lumea aceasta" căzută și să o vivifice: în familie, în prietenie, în sentimentul de apartenență la națiune și răspundere pentru soarta ei, prin iubire, compătimire și milă; în artă, în avânturile și în zborurile ei spre veșnicie, spre cele cerești și spre cele frumoase; în căutările înalte ale minții, în frumusețea divină a binelui și a smereniei, cu alte cuvinte, în tot ceea ce provine – în om și în lume – de la chipul și asemănarea lui Dumnezeu, întunecate, dar nu distruse. Dar în măsura în care unitatea a încetat să fie unitate spre Dumnezeu și în Dumnezeu și s-a transformat în scop în sine și în idol, unitatea a devenit nu numai „eronată", netrainică, ușor de dezagregat, dar și sursă favorabilă pentru noi dezbinări, pentru rău, pentru constrângere și ură. Unitatea întoarsă spre sine, *în jos*, spre cel pământesc și natural, care își pune începutul și izvorul său în trup și sânge, a început să dezbine în aceeași măsură în care unește. Iubirea față de al său, unitatea cu acest al său devine vrăjmășie față de cel „străin", față de cel care nu este al său și totodată devine separare de acesta, încât unitatea de jos apare înainte de toate ca dezbinare, ca o autoafirmare și autoapărare *împotriva*... În lume, totul trăiește prin unitate și totul este dezbinat în lume și se dezbină continuu – prin această unitate de jos – prin ciocnirea și lupta „unităților" devenite idoli. Nicăieri nu se arată mai evident esența cu adevărat diabolică a acestei substituiri, ca în acele *utopii ale unității* care alcătuiesc, fără excepție, conținutul și mobilul intern al tuturor *ideologiilor* contemporane, atât ale celor „de stânga", cât și ale celor „de dreapta", în care minciuna diavolească afirmă că dezumanizarea definitivă a omului înseamnă aducerea lui ca jertfă „unității", devenită până la capăt idol...

Iată pentru ce este atât de îngrozitoare pătrunderea tot mai evidentă a ispitei „unității de jos" în Biserica însăși și, prin aceasta, otrăvirea încetul cu încetul a conștiinței bisericești. Aici nu este vorba de schimbări exterioare, de revizuirea dogmelor sau a canoanelor, de „revalorificarea" tradiției. Dimpotrivă, spre deosebire de creștinii apuseni care au „capitulat" în fața duhului „timpurilor noastre", Ortodoxia rămâne profund conservatoare, aderentă la tot ceea ce adie a antichitate. Ceva mai mult, în zilele noastre de profundă criză duhovni-

ceasca, determinată de triumful secularismului, de tehnologia impersonală și inumană, de ideologii utopice etc., atracția nostalgică a „antichității" se întărește în „sentimetul religios" al Ortodoxiei, devine un fel de utopism al trecutului.

Aici este vorba de tendința interioară a conștiinței bisericești despre acea *comoară* de care se spune în Evanghelie că acolo unde se află comoara, acolo va fi și inima omului (v. Mt. VI, 21); ea alcătuiește mobilul intern, inspirația interioară a vieții bisericești. Pentru Biserica lui Hristos, o astfel de comoară a fost, va fi întotdeauna și nu poate să fie decât Împărăția lui Dumnezeu, adică Unitatea de sus, Unitatea cu Dumnezeu întru Hristos prin Duhul Sfânt. Biserica este lăsată și „peregrinează" pe pământ numai pentru a descoperi Împărăția lui Dumnezeu în „lumea aceasta" și a o mântui prin aceasta. Viața Bisericii este numai mărturisirea și vestirea acestei Împărății. Se poate spune ceva mai mult: venirea în lume a lui Hristos și – întru El – a Unității de Sus, porunca Lui dată apostolilor și deci Bisericii este să vestească Evanghelia la toată făptura, botezând: „În numele Tatălui, al Fiului și al Duhului Sfânt". Aceasta înseamnă a introduce Unitatea de Sus în Biserică și a o înfăptui, a introduce în „lumea aceasta" ultima și definitiva *despărțire*: „nu pace, ci sabie" (Mt. X, 34). „Căci Eu am venit să despart pe fiu de tatăl său și pe fiică de mama sa și pe noră de soacra sa. Și dușmanii omului (vor fi) casnicii lui"... (Mt. X, 35-36). Sensul întreg al acestei despărțiri cu adevărat mântuitoare – radical și absolut deosebită de despărțirea nimicitoare introdusă în lume de diavol, care alcătuiește de fapt însăși esența păcatului și a căderii – este că despărțirea venită prin Hristos *demască*, arată, descoperă, scoate la iveală substituirea diabolică a minciunii care a transformat „Unitatea de Sus" în „unitatea de jos", pe aceasta din urmă în idol, iar slujirea acestui idol, în idolatrie, în separarea de Dumnezeu, în dezbinare a Vieții, în pierzanie și în moarte. Numai pentru că Unitatea dumnezeiască, Unitatea de Sus a intrat în lume, omul poate *să creadă* în ea, o poate vedea și primi cu întreaga lui ființă, o poate iubi și își poate da seama că ea este comoara inimii și cel unic de trebuință. Tot prin această Unitate de Sus, omul poate vedea și își poate da seama de profunzimea, de grozăvia, de căderea cea fără de ieșire tăinuită până acum de diavol sub masca vicleană și ademenitoare a „unității de jos". *Convertirea* care stă permanent la baza credinței creștine este, în primul rând, revenirea de la „unitatea de jos" la „Unitatea de Sus", lepădarea de una și primirea celeilalte, căci fără lepădare nu este cu putință acceptarea, fără „lepădarea de diavol, de toți îngerii lui și de slujirea lui" nu este posibilă unirea prin botez cu Hristos. „Și dușmanii omului sunt cei ai casei lui". Cuvintele acestea privesc tocmai „unitatea de jos", privesc unitatea devenită idol, unitatea devenită de sine stătătoare, scop în sine și, ca urmare, una care dezbină viața. „Nu iubiți lumea, nici cele ce sunt în lume. Dacă cineva iubește lumea, iubirea Tatălui nu este cu el; pentru că tot ce este în lume: pofta trupului și pofta ochilor și trufia vieții nu sunt de la Tatăl, ci de la lumea aceasta" (I In. XX, 15-17). Oare porunca aceasta a Apostolului iubirii nu e tocmai lepădarea de „unitatea de jos" în numele „Unității de Sus", lepădarea de „lumea aceasta" care a devenit idol, pentru lumea părtașă Unității de Sus, celei dumnezeiești, ca viață în Dumnezeu?

Iată de ce Unitatea de Sus, în care este mântuirea lumii, pătrunde în lume prin Cruce și ni se dăruiește ca fiind Cruce. Cuvântul Apostolului Pavel spune: „pentru mine lumea este răstignită și eu pentru lume" (Gal. VI, 14); crucea este o luptă permanentă cu ispita „unității de jos" care întrepătrunde în-

treaga viață, atât pe cea tainică, „personală", cât și pe cea „de dinafară". Moartea, pe care nu Dumnezeu a creat-o și despre care apostolul spune că este *„ultimul vrăjmaș"* (I Cor. XV, 26), se desființează numai prin iubire, prin dăruirea noastră de bunăvoie morții depline întru Hristos. El desființează moartea prin moarte și, astfel, mormântul Lui devine purtător de viață. Tot așa, prin despărțirea (v. Mt. X, 35-36) introdusă în lume de Hristos – prin care-l demască pe diavol, tatăl minciunii și învrăjbitorul – se distruge lucrarea diavolului, căci prin această despărțire, în fiecare dintre cei care o primesc și o trăiesc se introduce în lume Unitatea de Sus, cea dumnezeiască, unitate prin care se întronează, se biruiește și până la urmă se va birui orice despărțire, încât Dumnezeu va fi totul în toate...

Creștinii însă nu suportă acest dar, nu reușesc să-și mențină chemarea lor sublimă și mântuitoare în „lumea aceasta". Numai de „Unitatea de Sus" are în nevoie lumea, chiar fără să știe, și flămânzește, și însetează numai după această Unitate, pe care așteaptă să o primească de la Biserică. Dar creștinii – de veacuri – vor, dimpotrivă, să oblige Biserica însăși să slujească tuturor „unităților de jos", să le binecuvânteze, să le sfințească, să le sanctifice în chip „religios", adică Biserica să fie expresia și justificarea lor. Creștinii slujesc acestor „unități de jos" – naturale, naționale, ideologice, politice – care au devenit comoara inimii, fiindcă substituirea le este ascunsă adeseori chiar de aceia care o săvârșesc, îmbrăcând această comoară în veșminte bisericești și vorbind adesea în limba excesiv de tradițională și excesiv de „ortodoxă". Dar iată că, deși fascinată de „bisericitate", de antichitate, cu întregul ei fast, inima nu va spune acestei comori – căreia i s-a dăruit – cuvintele care sunau cu atâta bucurie și mai ales atât de autentic în creștinismul primar, în Epistola către Diognet: „Orice patrie

nouă ne este străină și orice străinătate nouă ne este patrie..."; nu-i va mai numi pe creștini „al treilea neam", pelerini și venetici pe pământ, căci ei cunosc încă de aici întreaga bucurie a patriei râvnite, respiră încă de aici libertatea întru Hristos, singura care poartă în sine schimbarea lumii, întoarcerea la Dumnezeu a „tuturor unităților", a tuturor „valorilor" rupte de la Dumnezeu de către diavol...

VIII

Numai acum, după ce am spus cele de mai sus, putem să ne întoarcem la acea *mărturisire a credinței* care, din primele zile ale Bisericii, a fost și rămâne condiția intrării prin botez în viața bisericească, care pare a fi și acum, în orânduiala Liturghiei, începutul canonului euharistic, taina mulțumirii și a înălțării.

„Cu inima se crede spre dreptate, iar cu gura se mărturisește spre mântuire" (Rom. X, 10). Noi am vorbit despre valoarea hotărâtoare a *cuvântului* în credința creștină. Creștinismul însuși este, înainte de toate, *buna vestire*, vestirea Cuvântului lui Dumnezeu și de aceea mântuirea și renașterea cuvântului este transformarea lui în sensul inițial creat de Dumnezeu: în cuvânt – care exprimă nu numai o realitate, ci în cuvânt-realitate, cuvânt-viață, cuvânt ca descoperire, dar și „putere multă". Mărturisirea credinței în cuvânt și prin cuvânt este fundamentală în creștinism, căci *Unitatea de Sus* alcătuiește esența însăși a Bisericii, ca „unitate a credinței și a iubirii"; ea se realizează, se dăruiește și se primește, înainte de toate, *ca denumire*, ca descoperire autentică și ca întrupare a ei în cuvânt. Dacă întreaga viață a Bisericii și întreaga viață a fiecărui mădular al ei sunt chemate a fi mărturisire, atunci începutul, izvorul aces-

tei mărturisiri este întotdeauna în cuvânt, căci în cuvânt și prin cuvânt se cunoaște, se numește și se împlinește darul lui Dumnezeu dat nouă. Prin primirea acestui dar, noi primim acea comuniune, acea unitate care alcătuiește esența și viața credinței. După cum cuvântul evanghelic despre Hristos ne arată și ne dăruiește pe Însuși Hristos, Cuvântul întrupat al lui Dumnezeu, tot așa mărturisirea credinței prin cuvânt, în numirea acelui Adevăr Dumnezeiesc spre care se îndreaptă credința este o cunoaștere prin descoperire și, prin aceasta, este darul Adevărului și părtășia la Adevăr. De aceea Biserica nu încetează niciodată, nu obosește niciodată să pronunțe din nou și din nou, de fiecare dată parcă ar fi pentru prima oară, „cu o gură și cu o inimă", cel mai minunat, cel mai inepuizabil dintre toate cuvintele omenești, cuvântul „Cred!" și să denumească, să numească acel Adevăr Dumnezeiesc cu știința și lumina cu care trăiește Biserica. Biserica fiind realizarea „unității credinței", mărturisirea credinței, ea poartă în sine și dăruiește bucuria acestei Unități, care este lucrarea ei sfântă și plină de bucurie. Tocmai de aceea, lucrarea sfântă – denumită Unitatea de Sus – ne introduce pe noi în Taina acestei Unități cu care începe înălțarea euharistică la Cina lui Hristos, în Împărăția Lui...

Mărturisirea credinței însă este, totodată, și judecata Bisericii, și judecata proprie a fiecăruia dintre noi, ca mădular al Bisericii. „Din cuvintele tale vei fi găsit drept și din cuvintele tale vei fi osândit" (Mt. XII, 37). Mărturisirea este măsura și tot mărturisirea este osânda tuturor substituirilor și trădărilor noastre; prin mărturisire se verifică obiectiv unde și în ce constă comoara inimii noastre, căci ea este însăși verificarea credinței noastre.

Totul în Biserică, toate formele și structurile ei, și chiar slujirea divină, ca și evlavia, pot fi „răstălmăcite", deoarece

șiretenia și viclenia prințului acestei lumi nu are limită. Totul în lumea aceasta, inclusiv religia, chiar „duhovnicia", ca și fastul bisericesc, pot deveni idoli și idolatrie. Dar, atâta timp cât Biserica repetă, și fiecare dintre noi repetă cu ea și în ea *mărturisirea credinței*, și prin aceasta se judecă pe sine și iarăși și iarăși se luminează cu Adevărul, porțile iadului nu o vor birui și nu va seca puterea ei de viață care renaște veșnic, tămăduiește veșnic, „care luminează prin Unitatea Treimii celei de Taină".

CAPITOLUL VIII

Taina Înălțării

Doamne! Bine este nouă a fi aici...
(Mt. XVII, 4)

I

„Să stăm bine, să stăm cu frică, să luăm aminte, sfânta înălțare în pace să o aducem..." Când, după mărturisirea credinței, auzim această chemare, în Liturghie se săvârșește ceva foarte greu de exprimat prin cuvinte, se produce ceva interior sesizabil numai duhovnicește – „trecerea în altă stare". S-a terminat ceva și, în chip vădit, începe altceva.

Ce anume? Răspunsul general la această întrebare sună astfel: începe *canonul euharistic*, începe partea principală a Liturghiei în timpul căreia se săvârșește Taina, adică transpunerea și prefacerea darurilor euharistice – a pâinii și a vinului – în Trupul și în Sângele lui Hristos. Acest răspuns, chiar dacă formal, este corect, totuși el ridică întrebări, cere precizări – așa cum voi stărui să arăt –, căci poate fi înțeles în chip diferit. Și de felul în care este înțeles depinde înțelegerea întregii Liturghii nu numai în viața noastră și în viața Bisericii, dar și în Taina mântuirii lumii, ca întoarcere și înălțare a făpturii spre Creator.

Înainte de toate, ce înseamnă sau, mai exact, ce trebuie să însemne această parte a Liturghiei definită ca principală? Acest cuvânt presupune o oarecare referire, o legătură între „principal" și „secundar", căci în afara acestei legături nu are sens. Teologia scolastică, cea care a dat cu ușurință această definiție, acceptată de toți ca ceva evident, nu s-a ocupat niciodată și nici nu se ocupă de celelalte părți ale Liturghiei. Dimpotrivă, tocmai această teologie, la început în Apus și mai târziu, prin imitare, și în Răsărit, a redus toată Taina Euharistiei la o singură parte (la „canonul euharistic") și încă nu la întreaga parte, ci numai la un singur moment din această parte (prefacerea). Din pricina acestei reduceri, toate celelalte părți ale Liturghiei – părțile despre care am vorbit în capitolele anterioare – apar ca secundare față de această unică parte principală; ele apar ca fiind părți de altă natură și chiar *de prisos* pentru definirea și înțelegerea teologică a Tainei Euharistiei. Tocmai aceste părți de „prisos" pentru teologie i-au făcut atât pe „liturgiști" și pe „tipiconari", cât și pe cei cu „sentimentul religios" să vadă pretutindeni în slujirea divină „simbolismul de preînchipuire" care, în realitate, nu are nici o legătură cu Taina.

Oricine a citit, cu o cât de mică atenție, capitolele precedente, poate vedea clar că, dacă sensul cuvântului „principal", dat canonului euharistic, este într-adevăr raportat la celelalte părți ale Liturghiei, atunci eu îl resping categoric. Și-l resping, pentru că îl consider nu numai unilateral sau insuficient, ci pentru că văd în el defectul teologiei noastre școlare, născută moartă din teologia apuseană, care nu e nicăieri atât de evident ca în felul de a vedea, de a se apropia de sfânta sfintelor a Bisericii, de Euharistie și de Taine. De aceea, nu pentru a-mi însuși vreun merit, ci cu deplină conștiință și răspundere

am dat denumirea de *Taină* fiecărui capitol închinat primelor părți ale Liturghiei: intrarea și adunarea, citirea și propovăduirea Cuvântului lui Dumnezeu, aducerea, sărutarea păcii și mărturisirea credinței. Căci eu consider și stărui, în limita posibilității, să arăt Dumnezeiasca Liturghie ca fiind una, deși cu diferite lucrări sfinte, să arăt că este o unică Taină în care toată orânduirea, toate părțile ei sunt în interdependență una față de alta, încât fiecare este necesară pentru toate și toate necesare pentru fiecare, descoperindu-ne sensul cu adevărat dumnezeiesc al celor ce s-au săvârșit și se săvârșesc, sensul inepuizabil, veșnic, atotcuprinzător.

Tradiția Bisericii, trăirea vie a Bisericii afirmă că Taina Euharistiei este nedespărțită de Liturghia Dumnezeiască, întrucât scopul Liturghiei – cu tot ritualul ei – urmărește tocmai a ne arăta sensul și conținutul Tainei, a ne introduce în această Taină, a ne preface pe noi în participanți și părtași la Taină. Această unitate și integritate a Euharistiei, această legătură indisolubilă a Tainei cu Liturghia, tocmai această unitate este distrusă de teologia școlară prin separarea arbitrară din Liturghie a unui singur „moment" (act, formulă) și identificarea acestui unic moment cu Taina. Aici nu este vorba de un diferend privitor la definiții abstracte, de o subtilitate teologică, ci despre ceva mult mai profund și esențial: cum și unde să căutăm răspuns la întrebarea: *Ce se săvârșește în Euharistie?* Pentru Biserică, atât răspunsul la această întrebare, cât și întrebarea însăși sunt înrădăcinate în Liturghie, pentru că Euharistia prin ea însăși este încununarea și împlinirea Liturghiei, după cum Liturghia este încoronarea și împlinirea întregii credințe, a întregii vieți și trăiri a Bisericii. Teologia școlară nu întreabă Liturghia tocmai despre sensul Tainei. Defectul, tragedia acestei teologii este că ea *substituie* întrebarea, o

înlocuiește cu alte întrebări străine de trăirea Bisericii, făcând parte din „disputele veacului acestuia", întrebări înrădăcinate în categorii ale gândirii, de fapt curiozități ale rațiunii căzute, care nu s-a renăscut și nu s-a luminat prin credință. Astfel, această teologie și-a creat și se mulțumește cu o definire proprie, apriorică despre Taină, și îi atribuie întrebări și probleme care, de fapt, au nevoie ele însele să fie referite și valorificate în lumina trăirii Bisericii.

II

De-a lungul veacurilor, aceste probleme s-au redus la două întrebări: *când* și *cum*? Când, adică în care moment devin pâinea și vinul Trupul și Sângele lui Hristos? Cum, adică în virtutea cărei cauze, se săvârșește prefacerea? Drept răspuns la aceste întrebări, s-au scris sute de cărți. Ele au fost și sunt până acum obiect de discuții încordate între catolici și protestanți, între Răsărit și Apus. Este însă suficient să încercăm să referim toate aceste presupuneri și teorii la trăirea nemijlocită a Liturghiei, pentru a vedea că rămân exterioare față de aceasta, apar impuse din afara ei și de aceea nu explică nimic și, în cele din urmă, devin de prisos.

Într-adevăr, pentru credința noastră, comuniunea cu Dumnezeu, viața spirituală, mântuirea nu sunt ceva filologic, abstract, ci absolut real. Scolastica răspunde la întrebarea *cum* se săvârșește prefacerea pâinii și a vinului în Trupul și în Sângele lui Hristos cu ajutorul filosofiei lui Aristotel, prin deosebirea dintre *substanțe* și *accidente*. Potrivit scolasticii, în prefacere se schimbă „substanța" (esența) pâinii în esența Trupului lui Hristos, iar „accidentele" Trupului în accidentele pâinii. Pentru credința care mărturisește în fiecare duminică, cu frică

și cu dragoste de Dumnezeu: „acesta este însuși preacinstitul Trupul Tău..., acesta este însuși cinstit Sângele Tău...", explicarea aceasta e de prisos; iar pentru rațiune, explicarea rămâne tot o constrângere neînțeleasă, chiar pentru acele „legi" pe baza cărora a fost construită.

Tot așa și întrebarea *când*, în care moment, în virtutea cărei „cauze" se săvârșește prefacerea? Scolastica apuseană răspunde: în momentul pronunțării de către preot a cuvintelor *stabilite* – „Acesta este Trupul Meu..., acesta este Sângele Meu..." –, cuvinte care alcătuiesc „formula de săvârșire a Tainei", adică formula – „necesară și suficientă" – pentru cauza prefacerii. Teologia ortodoxă, respingând pe drept cuvânt această învățătură latină, afirmă că prefacerea nu se săvârșește prin cuvintele stabilite, ci prin *epicleză*, adică prin rugăciunea chemării Sfântului Duh, care urmează imediat după aceste cuvinte. Dar teologia răsăriteană, ferecată în aceeași metodă, cu aceeași „problematică", nu lămurește sensul și *valoarea* acestei dispute. Reiese astfel că „formula de săvârșire a Tainei" este înlocuită cu alta, un „moment" e înlocuit cu alt „moment", fără să descopere însă esența *epiclezei*, valoarea ei reală în Liturghie.

Subliniez din nou că sensul celor spuse mai sus nu este de a ridica aceste probleme și a convinge că sunt de prisos sau că teologiei îi e cu neputință să înțeleagă și să explice Euharistia potrivit dictonului: „Crede și nu cerceta". Acest dicton, atât de mult disputat, este în adâncul lui hulitor de Dumnezeu. Cred și mărturisesc că nu există pentru Biserică, pentru lume, pentru om, întrebare mai importantă și mai esențială decât: *Ce se săvârșește în Euharistie?* Întrebarea aceasta e într-adevăr firească pentru credință, care trăiește cu însetarea de a intra în rațiunea Adevărului, cu nevoia rațională de a înțelege cuvintele (λογική) prin Înțelepciunea lui Dumnezeu care se descoperă și în care este înrădăcinată slujirea lui Dumnezeu. Aceasta este întrebarea despre sensul și destinația ultimă a tot ce există, despre înălțarea tainică spre starea când „Dumnezeu va fi totul în toate"; este chiar întrebarea credinței, care radiază continuu din arderea tainică a inimii – asemenea celei avute de ucenici în drumul spre Emaus. De aceea și este atât de important și esențial a elibera, a curăți această întrebare de tot ce o întunecă, o micșorează și o intervertește. Aceasta înseamnă a o elibera mai întâi de acele „întrebări" și „răspunsuri" care sunt defectuoase, întrucât nu explică cele pământești prin cele cerești, iar pe cele cerești și suprapământești le reduc la cele pământești, la cele „omenești, numai omenești", la „categoriile" sărace și neputincioase.

La chemarea „să stăm bine", începe cu adevărat partea *principală* a Dumnezeieștii Liturghii. Însă e principală față de celelalte părți ale Liturghiei, fără a fi ruptă și separată de ele; e principală, pentru că în ea își află împlinirea tot ce mărturisește și descoperă întreaga Liturghie. Începe Taina Înălțării, care nu ar fi fost posibilă fără Taina Adunării, fără Taina Aducerii și fără Taina Unității. Taina Înălțării este îndeplinirea întregii Liturghii, prin ea ni se dăruiește întreaga înțelegere și pătrundere ce depășește puterile noastre, dar este tocmai Taina care ne descoperă și ne explică totul. Chemarea diaconului: *„Să stăm bine"*, adresată atenției noastre duhovnicești, ne amintește integritatea și unitatea lucrării sfinte euharistice.

III

Bine... Acest cuvânt – ca de altfel toate cuvintele, ca însăși limba umană căzută – s-a șters, s-a răsuflat, a slăbit, a ajuns să însemne, mai mult sau mai puțin, „orice": ce ne convine nouă

ori ce convine diavolului. Numai uneori, dar și atunci parțial – în poezie, în artă –, cuvintele țâșnesc în curățenia și în puterea lor inițială, în sensul lor inițial dumnezeiesc. Orice cuvânt adevărat este de la Dumnezeu și există ca să-l auzim în exprimarea și în sensul liturgic, să înțelegem ce înseamnă, ce descoperă cuvântul la începutul înălțării euharistice; trebuie să înălțăm cuvântul la Dumnezeu, să-l auzim acolo unde a răsunat pentru prima dată, ca o revelație.

„Și a văzut Dumnezeu că este bine" (Fac. I, 8). Acesta este cuvântul în răsunetul lui inițial, în însuși începutul lui. Dar cum trebuie să auzim, cum să înțelegem și cum să primim cuvântul? Cum să-l explicăm cu ajutorul altor cuvinte, dacă toate celelalte sunt secundare față de primul cuvânt, ca unele ce primesc numai de la el sensul și puterea lor? Desigur, „cultura", „știința", „filosofia" sunt competente, *cunosc* suficient ca să definească formal cuvântul: este bine ceea ce corespunde naturii sale, ce corespunde destinației și ideii sale, prin care forma sau împlinirea corespunde conținutului sau ideii. Din aplicarea la textul biblic de mai sus rezultă: Și a văzut Dumnezeu că ceea ce a creat El corespunde ideii Lui și de aceea este bine... Totul e adevărat, totul e corect, dar cât de sărace și neputincioase sunt cuvintele pentru a reda ceea ce este principal: revelația *bunătății binelui*, acea revelație despre lume, despre viață, despre noi înșine, care poartă în sine și descoperă acest *bine* dumnezeiesc, acea bucurie deplină, acea admirație prin care binele luminează și vivifică! Dar atunci, unde găsim – nu explicarea, nu definirea, ci, înainte de toate, trăirea însăși, cunoașterea nemijlocită a acestui bine inițial și veșnic?

Noi aflăm, auzim și primim cuvântul acesta acolo unde a răsunat el din nou în toată puterea și plinătatea lui, unde a răsunat ca răspuns omenesc la cuvântul *bine* dumnezeiesc.

„Doamne, bine este nouă a fi aici!" (Mt. XVII, 4). Pe Muntele Schimbării la Față – prin acest răspuns – a fost mărturisită pentru totdeauna primirea de către om a *binelui dumnezeiesc*, ca fiind viața și chemarea lui. Acolo, în acel „nor luminos" care l-a acoperit, omul a văzut „că acesta este binele" și l-a primit și l-a mărturisit... Prin această vedere, prin această cunoaștere și experiență, trăiește propriu-zis Biserica în adâncul ei ultim. În această *trăire* se află începutul și împlinirea Bisericii, ca fiind începutul și împlinirea a toate în ea. Într-adevăr, se poate vorbi la infinit despre Biserică, se poate încerca a o explica, se poate studia ecclesiologic, se poate discuta despre primatul apostolic, despre canoanele și principiile organizării bisericești și totuși, fără această trăire, fără bucuria ei tainică, fără a referi totul la acest „bine este nouă a fi aici", toate celelalte rămân cuvinte despre cuvinte.

Miezul acestei trăiri este Dumnezeiasca Liturghie, ea este izvorul acestei trăiri, prezența, darul și împlinirea ei. Liturghia este o înălțare continuă, o înălțare a Bisericii la *cer*, la Prestolul slavei, la lumina neînserată, la bucuria Împărăției lui Dumnezeu. „În locaș stând, ne închipuim că stăm în cer..." Aceste cuvinte nu sunt numai o retorică evlavioasă; în ele se exprimă însăși esența, însăși destinația Bisericii și a slujirii ei divine, care este tocmai *Liturghia*, adică lucrarea (*ἔργον*), în care se descoperă și se împlinește concomitent esența celor ce se lucrează. Dar în ce constă această esență, sensul ultim al Liturghiei Dumnezeiești, dacă nu în *binele dumnezeiesc* pe care ea ni-l descoperă și ni-l dăruiește? Și de unde acea integritate, de unde acea frumusețe – în același timp și supralumească, și cerească, și cosmică – dacă nu din: „Doamne, bine este nouă a fi aici", în care totul – și cuvântul, și sunetul, și culorile, și timpul, și spațiul, și mișcarea, și toată creșterea – se desco-

peră și se împlinește ca rezidirea făpturii, ca înălțarea noastră și a întregii lumi Sus, acolo unde ne-a înălțat și ne înalță pe noi veșnic Hristos? De aceea este potrivit să vorbesc despre „când" și „cum", despre cauza care leagă Liturghia într-o unitate, făcând ca fiecare parte a ei să fie treaptă și, prin aceasta, să fie condiția și „cauza" înălțării ce urmează. Înălțarea e cuprinsă în acest *bine*, prin a cărui cunoaștere, trăire și părtășie *trăiește* Biserica. Acest *bine dumnezeiesc adună* Biserica spre a fi zidită de Dumnezeu făptură nouă. Acest *bine* transformă adunarea într-o *intrare* și *înălțare*, ne deschide mintea pentru a auzi și primi *Cuvântul lui Dumnezeu*, *introduce* jertfa noastră, *aducerea* noastră în jertfa lui Hristos cea unică, ce nu se repetă și este atotcuprinzătoare. Acest *bine* împlinește Biserica într-o *unitate de credință și iubire* și, în sfârșit, tot el ne conduce la acel prag, la partea cu adevărat *principală*, în care toată această mișcare și creștere va afla culminarea și împlinirea la Cina lui Hristos, în Împărăția Lui... De aceea, dacă întreaga Liturghie nu ar fi dar și împlinire a acestui *bine dumnezeiesc*, noi n-am ști ce se săvârșește în această parte principală, n-am ști ce se săvârșește în Euharistie, pe culmea ei – în prefacerea Pâinii și a Vinului – ce se săvârșește cu noi, cu Biserica, cu lumea, *cu toți și cu toate*.

Despre acest *bine* mărturisesc și cuvintele diaconului care ne cheamă să stăm în bine, cuvinte cu care începe partea principală a Liturghiei, care și îndeplinește totul în sine.

IV

Cele trei ecfonise ale proistosului și cele trei răspunsuri scurte ale adunării alcătuiesc „dialogul" introductiv cu care începe Taina Înălțării.

La început are loc binecuvântarea solemnă. Această binecuvântare o aflăm, fără excepție, în toate rugăciunile euharistice ajunse până la noi, deși în diferite formulări: de la Liturghia romană și alexandrină „Domnul fie cu voi" până la formula noastră treimică, toate sunt aproape identice cu formula pe care o găsim la Apostolul Pavel (II Cor. XIII, 13) – „Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu-Tatăl și împărtășirea Duhului Sfânt să fie cu voi cu toți." Sensul acestei binecuvântări este totdeauna și oriunde același: confirmarea și mărturisirea solemnă că Biserica este adunare *întru Hristos* și aduce întru El Euharistia. Aceasta înseamnă că, în această Unitate cu El, tot ceea ce lucrăm noi săvârșește El și tot ceea ce este săvârșit de El ne este dăruit nouă...

Subliniem că formula acestei binecuvântări treimice e neobișnuită față de aceea care se întrebuințează de obicei: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Binecuvântarea euharistică începe cu Hristos, cu dăruirea Harului Său. Această inversare se săvârșește pentru că, în acest moment al Liturghiei, esența binecuvântării nu e mărturisirea Preasfintei Treimi în esența Ei veșnică, ci în descoperirea, mărturisirea – am putea spune chiar *trăirea Ei* ca o cunoaștere a lui Dumnezeu (esența vieții veșnice, In. XVII, 3), care ne e dăruită ca împăcare, unitate și comuniune cu El și care reprezintă mântuirea noastră. Această mântuire ne este dăruită întru Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Care a devenit Fiul Omului, în Care „noi avem pace cu Dumnezeu... și am primit acces la Har..." (Rom. V, 1-2), „accesul la Tatăl într-un Duh" (Ef. II, 18). Căci noi „avem un singur Mijlocitor între Dumnezeu și oameni, pe Omul Hristos Iisus" (I Tim. II, 5), Care a spus: „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața: nimeni nu vine la Tatăl decât numai prin Mine" (In. XIV, 6). Credința creștină începe cu întâlnirea cu Hristos, cu

primirea Lui ca Fiu al lui Dumnezeu, Care ni-L arată nouă pe Tatăl și Iubirea Lui. În această primire a Fiului, în această unire între El și Tatăl se împlinesc mântuirea și viața cea nouă, ca Împărăție a lui Dumnezeu în împărtășirea Sfântului Duh, Care este însăși Viața Dumnezeiască, însăși Iubirea Dumnezeiască, însăși părtășia cu Dumnezeu... Euharistia este tocmai Taina prin care avem *acces* la Dumnezeu, la cunoașterea Lui și la unirea cu El. Euharistia adusă întru Fiul se aduce Tatălui. Adusă Tatălui, ea se împlinește în împărtășirea Sfântului Duh. De aceea, Euharistia este izvorul veșnic viu și de viață făcător al cunoașterii de către Biserică a Preasfintei Treimi, nu o cunoaștere abstractă (ca dogmă, învățătură), după cum, vai, rămâne pentru atât de mulți credincioși, ci cunoașterea ca o *re-cunoaștere* permanentă, ca o întâlnire, ca o trăire și, de aceea, ca o părtășie a Vieții veșnice.

V

Ecfonisul următor al proistosului: „Sus să avem inimile" (inimile noastre să fie întru cele de Sus) aparține în întregime și exclusiv Liturghiei Dumnezeiești, nu-l aflăm în nici o altă slujbă. Acest ecfonis nu este numai o simplă chemare pentru acordare spre cele de Sus. În lumina celor spuse mai sus, ecfonisul acesta confirmă că Euharistia se săvârșește în cer, nu pe pământ. „Pe noi, cei ce eram morți prin greșalele noastre, Dumnezeu ne-a readus la viața întru Hristos – prin Har sunteți mântuiți – și ne-a înviat cu El și ne-a așezat în ceruri, în Hristos Iisus" (Ef. II, 5-6). Noi cunoaștem că încă de la începutul Liturghiei, chiar de la intrarea noastră și „adunarea în Biserică", a început înălțarea spre cer, unde viața noastră cea adevărată „este ascunsă cu Hristos în Dumnezeu". Oare este

nevoie să explicăm și să argumentăm că cerul nu are nimic comun cu acel „cer" despre care debitează Bultmann și urmașii lui? Aceștia, prin „demitologizarea" cerului, îl explică omului „contemporan" cu o știință îngăduitoare, parcă pentru a salva creștinismul; despre cer, încă acum 1500 de ani, Sfântul Ioan Gură de Aur a spus: „Ce-mi este mie de cer, când eu Îl contemplu pe Stăpânul cerului, *când eu însumi devin cer?*"

Tocmai de aceea noi putem avea inimile noastre „Sus", căci acest Sus este cerul din noi înșine și dintre noi, este în mijlocul nostru, întrucât cerul ne este restituit și restabilit ca patria noastră adevărată și râvnită, patrie în care ne-am născut, în care ne-am întors după izgonirea chinuitoare. După această patrie duce dorul și suspină veșnic, și cu amintirea ei trăiește întreaga făptură. Dacă noi vorbim despre cele pământești, despre noi înșine, despre Biserică în sens de *înălțare*, atunci despre cele cerești, despre Dumnezeu, despre Hristos, despre Duhul Sfânt noi vorbim în sens de *coborâre*. Noi însă vorbim despre cer pe pământ, despre cer care transformă pământul, despre pământ care primește cerul ca un ultim adevăr *despre sine*. „Cerul și pământul vor trece" (Mc. XIII, 31), vor trece într-o stare contrară lor prin ruperea de starea veche, vor fi transformate într-un „cer nou și un pământ nou" (Apoc. XXI, 1), în Împărăția lui Dumnezeu în care „Dumnezeu va fi totul în toate". Pentru „lumea aceasta" Împărăția lui Dumnezeu cea cerească, cea de Sus, urmează să vină, dar întru Hristos ea este deja descoperită și în Biserică ea „vine pentru cei ce se silesc" încă de acum; spre Împărăția lui Dumnezeu ne conduce și ne înalță Euharistia, care se și săvârșește în Împărăție...

De aceea, chemarea: „Sus să avem inimile" este și o avertizare ultimă și solemnă. „Să ne temem ca noi să nu rămânem pe pământ", spune Sfântul Ioan Gură de Aur. Noi putem, sun-

tem liberi să rămânem jos, în vale, să nu auzim, să nu vedem, să nu primim această înălțare cu adevărat grea. Dar cel care rămâne pe pământ nu are loc în această Euharistie cerească și atunci însăși prezența în ea devine ca o osândire a noastră. Când corul, iar prin el fiecare dintre noi răspunde: „Avem către Domnul", noi am îndreptat inimile noastre Sus, către Domnul, unde se săvârșește judecata asupra noastră. Dar acela care, fie căzut, fie păcătos, n-a îndreptat inima sa către cer toată viața sa, care n-a măsurat niciodată pământul cu cerul, acela nu-și poate îndrepta inima Sus numai în acest moment. Auzind această *ultimă* chemare, ne vom întreba: este inima noastră îndreptată către Domnul, este în Dumnezeu, este în Cer ultima ei comoară? Dacă da, atunci, fără să ținem seama de slăbiciunea noastră, de căderile noastre, suntem primiți în Cer, vedem acum lumina și slava Împărăției. Dacă nu, atunci taina venirii Domnului spre cei care-L iubesc pe El va fi pentru noi taina judecății ce vine...

VII

„Să mulțumim Domnului. Cu vrednicie și cu dreptate..." Cu aceste cuvinte începe rugăciunea de mulțumire tradițională a evreilor; aceste cuvinte le-a pronunțat Domnul când a început *noua* Sa mulțumire, care urma să-l înalțe pe om la Dumnezeu și să mântuiască lumea. Și, după cum era practica, apostolii au răspuns: „Cu vrednicie și cu dreptate." Iar Biserica, de fiecare dată când săvârșește amintirea acestei mulțumiri, repetă după ei și cu ei: cu vrednicie și cu dreptate.

Mântuirea este împlinită. După întunericul păcatului, al căderii și al morții, omul aduce din nou lui Dumnezeu mulțumire curată, fără păcat, liberă și desăvârșită. Omul s-a

întors la locul pe care i l-a pregătit Dumnezeu când a creat lumea. El se află pe locul înalt, înaintea Prestolului lui Dumnezeu, stă în Cer chiar în fața lui Dumnezeu și în mod liber – în plinătatea iubirii și a vederii – unește în sine întreaga lume, întreaga făptură și aduce mulțumire; și întru el, întreaga lume confirmă și recunoaște că această mulțumire este „vrednică și dreaptă". Acesta este Hristos. El este Singurul fără păcat, Singurul Om în toată plinătatea chemării și slavei Lui. El este Singurul Care restabilește în Sine și întoarce la Dumnezeu „chipul căzut" și de aceea noi aducem, auzim și participăm la mulțumirea lui Hristos acum, când proistosul începe rugăciunea euharistică, poruncită nouă de Hristos și care ne unește pentru veșnicie cu Dumnezeu.

CAPITOLUL IX

Taina Mulțumirii

Dați mulțumire pentru toate...
(I Tes. V, 18)

I

În manualele liturgice, rugăciunea de mulțumire – la care ne-a adus lucrarea euharistică și care este culmea și împlinirea ei – se analizează de obicei pe părți, consemnate mai demult cu denumiri latine sau grecești: *praefatio, sanctus, anamnesis* etc. O astfel de împărțire suplimentară a rugăciunii euharistice putea fi de folos doar pentru înțelegerea ei și pentru *slujirea* Liturghiei, și trebuie să presupunem că a și apărut în acest scop în știința liturgică. În realitate însă, oricât de straniu ar părea, împărțirea aceasta a dus tocmai la un rezultat contrar. În conștiința liturgiștilor și a teologilor, iar după ei și în conștiința credincioșilor, acest fapt a scindat rugăciunea euharistică în câteva rugăciuni care, deși urmează una după alta, nu se percep ca un întreg, ca fiind o singură și unică rugăciune. Ceva mai mult, dacă pentru liturgiști toate aceste părți – cu geneza lor istorică, asemănarea și deosebirea dintre imnele euharistice ajunse până la noi – rămân obiect de studiu, pentru teologi atenția s-a concentrat de mult asupra părții pe care

au identificat-o cu „formula de săvârșire a Tainei", și anume cu momentul și cu forma prefacerii Darurilor euharistice.

Fragmentarea rugăciunii euharistice a făcut să triumfe în Biserică practica de a se citi aceste rugăciuni numai de către preot *în taină*, „pentru sine". Despre cauzele apariției acestei practici, cu totul necunoscută în Biserica primară, intenționez să vorbesc într-un articol deosebit, întrucât aceasta este o problemă complexă și analiza ei, în momentul de față, ar ocupa un loc foarte mare. Acum voi spune numai că au trecut câteva secole de când poporul lui Dumnezeu, mirenii, pe care Apostolul Petru îi numește „seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfânt, oameni luați în seamă" (I Ptr. II, 9), *nu aud* și de aceea *nu cunosc* rugăciunea tuturor rugăciunilor, prin care se săvârșește Taina și prin care se împlinește însăși esența și chemarea Bisericii. Toți cei care se roagă aud ecfonise separate și fraze fragmentate. Legătura dintre ecfonise și fragmente și, uneori, chiar sensul acestora rămân pentru ei de neînțeles, ca de exemplu: „...cântarea de biruință cântând, strigând, glas înălțând și grăind...". Dacă am adăuga că în multe biserici ortodoxe rugăciunea aceasta devenită „de taină" se citește și cu ușile împărătești închise, iar uneori chiar cu perdeaua altarului trasă, atunci nu exagerăm spunând că rugăciunea de mulțumire a fost scoasă de fapt din slujirea bisericească. Repet, mirenii nu cunosc rugăciunea, teologii nu se interesează de ea, iar preotul – obligat să o citească cu ochii în timpul cântării, adeseori a unui cor „de concert" – nu știu dacă e în stare să o trăiască în toată plinătatea, unitatea și integritatea ei. Și, în sfârșit, chiar în *Liturghiere*, această rugăciune de mulțumire este tipărită de mult în mod fărâmițat, este împărțită printr-o punctuație ce nu corespunde cu sensul rugăciunii și are incluse fragmente din izvoare luate la întâmplare.

Având în vedere această situație, cu toată conștiința, eu văd o cădere profundă în explicarea rugăciunii euharistice; trebuie să încep prin a arăta unitatea acestei rugăciuni, adică unitatea tuturor părților care sunt un tot nedespărțit, pe care știința liturgică și, vai, chiar practica slujirii divine le împarte și le separă. Repet că sensul și puterea rugăciunii euharistice se descoperă numai în totalitatea ei, fiind tocmai actul *Tainei care se săvârșește* și înfăptuiește Taina Euharistiei.

Subliniez de la început că această unitate nu e în contradicție cu multitudinea rugăciunilor euharistice ajunse până la noi. În antichitate, aproape fiecare rugăciune bisericească avea *anaforaua* ei, adică forma și textul rugăciunii de mulțumire. Biserica primară nu avea obsesia uniformizării care s-a dezvoltat mai târziu și care nu era același lucru cu unitatea. Chiar acum, în Biserica Ortodoxă există două Liturghii – a Sfântului Ioan Gură de Aur și a Sfântului Vasile cel Mare – care se deosebesc între ele mai ales prin textul rugăciunii de mulțumire. Dar când vorbim de unitatea acestei rugăciuni nu avem în vedere unitatea exterioară, unitatea cuvintelor care n-a existat niciodată în Biserică, ci avem în vedere ceva nemăsurat mai mult și mai profund. Noi vorbim despre unitatea credinței și a trăirii Bisericii, din care au luat naștere aceste rugăciuni. Dincolo de deosebirile dintre rugăciunile de mulțumire, toate arată și întruchipează aceeași integritate a trăirii, aceeași cunoaștere, aceeași mărturisire. Toate cuvintele omenești nu vor fi suficiente pentru a defini trăirea, iar pentru cei care o au, trăirea este vie, radiază și vivifică prin cuvinte cât mai scurte, simple și puține la număr.

II

Apare totuși întrebarea ce anume dă unitate acestei rugăciuni principale a Liturghiei, care o transformă într-un *întreg* despre care noi afirmăm că în el și prin el se săvârșește Taina tuturor tainelor? La această întrebare primă și de bază, Biserica a răspuns chiar din prima zi a existenței sale, numind atât această rugăciune, cât și întreaga Liturghie cu un singur cuvânt. Acest cuvânt este *Euharistie, Mulțumire*. Biserica numea și numește Euharistie și darurile ce se aduc, și rugăciunea prin care se sfințesc, și primirea lor de către credincioși. Împărtășindu-ne cu Sfintele Taine, noi ne rugăm ca să ne fie „această mulțumire spre sănătate și bucurie..." Rezultă în chip evident că atât chemarea proistosului – *să mulțumim Domnului*, cât și răspunsul adunării – *cu Vrednicie și cu dreptate* se referă nu numai la partea „introductivă" a rugăciunii euharistice – *Praestatio*, în terminologia liturgiștilor –, ci este începutul, baza și cheia întregului conținut, fără de care Taina cea mai sfântă a Euharistiei rămâne ascunsă pentru noi. Toată înălțarea, anaforaua – așa cum se numea din vechime această primă parte a Liturghiei – este de la început până la sfârșit Mulțumire. Dacă pentru Biserica primară mulțumirea a fost o bucurie vădită care nu avea nevoie de nici o explicare, astăzi, după secole de uitare, pentru a înțelege sensul acestei afirmații noi trebuie să răzbatem mai întâi peste noianul interpretărilor survenite, ca să ajungem la sensul și la trăirea inițială a *mulțumirii* care s-a pierdut.

Ar fi fost poate mai bine și mai exact dacă am spune simplu: Mulțumirea este trăirea Raiului. Dar și cuvântul „Rai" a slăbit și și-a pierdut conținutul în conștiința creștină contemporană. Învățații tâlcuitori ai creștinismului îl evită ca fiind ceva naiv și primitiv. Și pe acesta trebuie să-l dezgropăm. Ra-

iul a slăbit poate în conștiința creștină, pentru că s-a rupt de rezonanța lui bisericească, de acea trăire a Raiului care e darul și anticiparea sensului prim și cel mai profund al slujirii divine bisericești. „În templu stau, parcă în cer stau..." Prăznuind în ziua Nașterii lui Hristos venirea lui Dumnezeu în lume, Biserica intonează: „...și Serafimii se retrag de la Pomul Vieții și eu cu hrana Raiului mă împărtășesc"...

Din adâncul luminos al nopții de Paști, noi ne adresăm către Hristos cel înviat, exclamând cu bucurie: „Tu ne-ai deschis nouă ușile Raiului..." Și cunoaștem din nou că Raiul este starea inițială a omului și a întregii făpturi, starea dinaintea căderii în păcat, de până la izgonirea din Rai și starea de după mântuirea lor de către Hristos, stare făgăduită de Dumnezeu, dăruită întru Hristos și descoperită omului ca viață veșnică. Raiul, cu alte cuvinte, este acel *început* și acel *sfârșit* la care se referă, prin care se definește și se hotărăște întreaga viață a omului și, întru el, a întregii făpturi. Legat de Rai, noi putem înțelege și izvorul dumnezeiesc al vieții noastre și căderea noastră de la Dumnezeu, înrobirea noastră păcatului și morții, dar și mântuirea noastră către Hristos și soarta noastră în veșnicie. Noi am fost creați în Rai și pentru Rai. Noi suntem izgoniți din Rai și Hristos „ne introduce pe noi iarăși în Rai..."

Dacă am pătrunde cu auzul duhovnicesc, dacă am vedea cu ochi duhovnicești trăirea bisericească a Raiului, după cum o mărturisește Cuvântul lui Dumnezeu, slujirea divină și sfințenia Bisericii, atunci esența acestei trăiri, conținutul vieții veșnice, al bucuriei și al fericirii veșnice, pentru care suntem creați, ni s-ar descoperi ca fiind *cunoaștere, libertate și mulțumire într-o unitate triadică*. Subliniez că mulțumirea nu urmează ca un adaos după cunoaștere și libertate, ca ceva diferit de ele, ci cunoașterea și libertatea se împlinesc în mulțumire;

mulțumirea este plinătatea cunoașterii și a libertății și, prin urmare, plinătatea comuniunii și a bucuriei...

III

„Aceasta este viața veșnică: să Te cunoască pe Tine, Singurul Dumnezeu adevărat" (In. XVII, 3). În aceste cuvinte ale lui Hristos e cuprins întregul creștinism. Omul este creat pentru a-L cunoaște pe Dumnezeu, și în cunoașterea lui Dumnezeu este viața lui adevărată, viața cea veșnică. Însă această cunoaștere nu este aceea cu care se mândrește rațiunea noastră, convinsă că poate cunoaște totul, inclusiv pe Dumnezeu, fără a ști că tocmai în mintea întunecată și în decăderea cunoașterii adevărate se află tot adâncul căderii noastre. *Cunoașterea lui Dumnezeu,* de care vorbește Hristos ca despre o viață veșnică sau ca despre rai, nu este o *cunoaștere* rațională *despre* Dumnezeu. Oricât de corectă ar fi cunoașterea rațională, din punct de vedere formal și obiectiv, ea rămâne tot în limitele de cunoaștere a naturii căzute, fărâmițată și slăbită prin păcat. Această cunoaștere rațională a pierdut accesul la esența Celui pe Care tinde să-L cunoască și de aceea a încetat să fie întâlnire, comuniune, unitate. Rupt de Dumnezeu prin alegerea *nebunească* a vieții în afara lui Dumnezeu, a unei vieți în sine și pentru sine, Adam nu a încetat „să cunoască despre Dumnezeu", adică să creadă cu acea credință de care se spune că „și dracii cred și se cutremură". El însă a încetat să-L *cunoască pe Dumnezeu* și viața lui a încetat să fie întâlnire cu Dumnezeu, să fie comuniune cu El, iar în El – comuniune cu întreaga făptură a lui Dumnezeu, despre care Cartea Facerii spune că e esența Raiului. Totuși, numai după această întâlnire cu Dumnezeul cel viu, cu Dumnezeul Care este Viața vieții, însetează

sufletul. Și nu poate să nu înseteze, căci această însetare există în adâncul lui ultim: „Însetat este sufletul meu de Dumnezeul cel viu...", spune psalmistul (Ps. III, 2).

„Indiciul" cunoașterii lui Dumnezeu – cunoașterea ca întâlnire, cunoașterea-comuniune (mai bine zis prezența, bucuria, plinătatea) – este *mulțumirea*. După cum nu e cu putință a-L cunoaște pe Dumnezeu și a nu-I mulțumi, tot așa nu e cu putință să-I mulțumești lui Dumnezeu necunoscându-L pe El. Cunoașterea lui Dumnezeu transformă viața noastră în mulțumire, iar mulțumirea transformă veșnicia în viață veșnică. „Binecuvântează, suflete al meu, pe Domnul și toate cele dinăuntru ale mele, numele cel sfânt al Lui!..." Dacă întreaga viață a Bisericii este, înainte de toate, un cuvânt continuu de laudă, de binecuvântare și de mulțumire, dacă mulțumirea aceasta se înalță și din bucurie și din tristețe, din adâncul fericirii și al nefericirii, din viață și din moarte, dacă și tânguirea de deasupra gropii se transformă în cântare de laudă: „Aliluia", aceasta pentru că Biserica este întâlnirea cu Dumnezeu care s-a înfăptuit întru Hristos, este cunoașterea lui Dumnezeu întru Hristos, dăruită nouă ca dar al mulțumirii și al laudei din Rai. Hristos „ne-a deschis nouă ușile Raiului". Când totul s-a săvârșit, când au răsărit iertarea păcatelor și biruința asupra morții, când „Serafimul s-a îndepărtat de Pomul Vieții", atunci a rămas numai lauda, numai mulțumirea. Mulțumirea, înainte de a fi mulțumire *pentru ceva*, pentru „binefacerile lui Dumnezeu revărsate asupra noastră, văzute și nevăzute, arătate și nearătate", ni se dăruiește ca mulțumire curată, ca plinătatea fericirii din Rai a sufletului „care vede fața bunătății lui Dumnezeu (adică frumusețea) cea nespusă". În această cunoaștere, el capătă bucuria deplină a copilului din Evanghelie, pe care, dacă nu o înviem noi, nu

putem intra – după cuvântul lui Hristos – în Raiul Împărăției lui Dumnezeu.

IV

Prin această mulțumire curată – care este cunoașterea cea adevărată, plinătatea sufletului care L-a cunoscut pe Dumnezeu – se restabilește și *cunoașterea integrală a lumii*, destrămată în căderea omului de la Dumnezeu și devenită numai *cunoaștere despre lume*. Cunoașterea „obiectivă", de *dinafară*, după cum a arătat Kant odată pentru totdeauna, nu are acces la „lucrul în sine", adică la însăși esența lumii și a vieții și, ca urmare, la adevărata lor stăpânire.

Pentru stăpânirea aceasta a fost creat și chemat omul, pentru aceasta a fost pus în Rai ca împărat al făpturii, îmbrăcat cu puterea de *a numi* „orice suflet viu", adică de a-l cunoaște *dinăuntru*, în adâncul și în esența lui. Și iată, se restabilește această cunoaștere – nu despre lume, ci cunoașterea lumii; mulțumirea fiind cunoașterea lui Dumnezeu, este prin aceasta recunoașterea lumii ca lumea lui Dumnezeu. Nu numai a cunoaște că totul în lume are cauza sa în Dumnezeu, căci la aceasta, într-o oarecare măsură, poate ajunge și „cunoașterea despre lume", dar și a cunoaște că totul în lume și însăși lumea e darul iubirii lui Dumnezeu, este autodescoperirea lui Dumnezeu, este chemarea de a-L cunoaște în toate pe Dumnezeu, a fi în comuniune cu El prin toate, a stăpâni totul ca viață întru El.

După cum lumea este creată cu cuvântul cel bun al lui Dumnezeu, cu *binecuvântare*, în sensul cel mai profund, ontologic al acestei combinări de cuvinte, tot așa lumea se mântuiește și se restabilește cu mulțumirea și cu binecuvântarea dăruite nouă în templul lui Hristos. Prin ele, cunoaștem și primim lu-

mea ca pe o icoană, ca pe o părtășie, ca pe o sfințenie. Prin ele, readucem lumea la starea pentru care a fost creată și dată nouă de Dumnezeu. „Mulțumind, binecuvântând, sfințind...", de fiecare dată când pronunțăm aceste cuvinte ale rugăciunii de mulțumire, săvârșim prin ele amintirea lui Hristos „Care primește în sfintele, preacuratele și neprihănitele Sale mâini pâinea". Aceasta înseamnă că El primește materia, lumea, făptura, iar noi suntem iarăși martori la crearea din nou a lumii, la re-crearea ei ca „hrană nemuritoare a Raiului", în care tot ceea ce este creat de Dumnezeu este chemat să devină părtaș cu noi la iubirea lui Dumnezeu, la viața dumnezeiască.

V

Și, în sfârșit, mulțumirea, fiind împlinirea cunoașterii, este și împlinirea libertății, a acelei adevărate libertăți despre care Hristos a spus: „Cunoașteți adevărul și adevărul vă va face liberi" (In. VIII, 32). Omul a pierdut această libertate în căderea sa de la Dumnezeu, prin izgonirea din Rai. După cum cunoașterea pe care omul o socotește atotputernică și cu care se mândrește nu este cunoașterea adevărată, tot așa și libertatea după care nu încetează să suspine nu este adevărata libertate, ci ceva tainic, neexplicat de nici o știință „pozitivă", este licărirea ei, însetarea enigmatică, aflată în inima omului. Ne mirăm cât de ușor uită creștinii aceasta, însușindu-și superficial retorica ieftină a „eliberării" cu care civilizația contemporană se îneacă vorbind. Creștinii ar trebui să cunoască mai bine decât alții că, de fapt, în „lumea aceasta" înrobită păcatului și morții nimeni nu a putut defini niciodată esența libertății devenite idol, nu a putut să descrie acea „împărăție a libertății" pentru atingerea căreia se duce lupta care definește istoria umană.

Noi *cunoaștem despre libertate*, dar nu *cunoaștem libertatea*. Și ceea ce cunoaștem este numai relativ, „prin comparație". Desigur, omul care trăiește într-un stat creștin e mai liber decât acela care trăiește într-un stat totalitar. Pentru cel din închisoare, libertatea începe dincolo de pereții celulei lui. Pentru cel ce trăiește în libertate, ea constă în a depăși o oarecare lipsă de libertate și așa la infinit... Totuși, oricâte asemenea straturi de „nelibertate" am înlătura, îndepărtând unul aflăm inevitabil sub el altul, următorul părând și mai de nepătruns. Și noi ar trebui să înțelegem cât de iluzoriu este visul nostru arzător. Iluzia libertății absolute poate să nu o cunoască omul de rând, deoarece atenția lui este concentrată numai la lipsa libertății imediate; nu o cunoaște nici mulțimea care merge la asaltul Bastiliei, nu o cunoaște nici acel Ortega y Gasset – „omul de masă" pe care „eliberatorii" de toate nuanțele și culorile l-au transformat, după cuvântul unui poet rus, în *ură* din gâtlejul patriotului, *jos* din gâtlejul răzvrătitorului. Cunosc însă și această iluzie și o afirmă, cu întreaga lor soartă îngrozitoare, acei puțini care, în căutarea lor prometeică după libertate și eliberare – nu numai *de* cineva și *de* ceva, ci după o „libertate în sine", cea absolută – s-au sfărâmat de acel perete surd la care duce inevitabil această căutare, în „lumea aceasta", cu stihiile și cu logica ei... La Dostoievski, în *Demonii*, Kirilov sfârșește cu sinuciderea. În „viața reală", Nietzsche se îneacă în nebunie, Arthur Rimbaud își distruge viața auzind „râsul sinistru al idiotului"; „eu privesc în perete", șoptește Valéry murind. Flacăra neagră și absurdă a disperării lui Kafka străbate tot mai clar, prin crăpătură, parcă, spre libertate și spre rațiunea construită pe libertatea pe care o sugerează lumea.

Dar a venit timpul să recunoaștem că, în această tragedie a libertății, creștinii sunt cei care poartă o răspundere foar-

te mare, căci nu la întâmplare rădăcinile acestei tragedii sunt înfipte în lumea și în cultura care, până nu demult, se numea creștină. Pe de o parte, prin creștinism și numai prin el a intrat în lume vestea cea bună, nemaiauzită, a libertății și chemarea: „Stați în libertatea pe care ne-a dăruit-o nouă Hristos" (Gal. V, 1). Tocmai creștinismul și numai el a otrăvit pentru totdeauna conștiința umană cu această însetare nepotolită. Pe de altă parte însă, cine dacă nu toți creștinii au substituit – putem spune, au trădat – această bună vestire, reducând-o la lume, la cele „externe", la *cunoașterea* de suprafață, „științifică" și „obiectivă" *despre Dumnezeu*, cunoaștere *de dinafară* care nu-L poate defini pe Dumnezeu decât în categoriile de stăpânire, autoritate, necesitate și lege?! Tocmai de aici a survenit patosul îngrozitor al luptei împotriva lui Dumnezeu, propriu tuturor ideologiilor care sugerează omenirii libertatea. Aici nu e o neînțelegere, căci dacă Dumnezeu este ceea ce afirmă cu tărie despre El „cunoașterea despre Dumnezeu", atunci omul este și rămâne rob, oricâte justificări și explicări ar oferi apologeticele și teodiceele curente. Atunci, în numele libertății este nevoie ca Dumnezeu să nu fie, este nevoie să-L ucizi pe Dumnezeu și tocmai această ucidere a lui Dumnezeu mobilizează, în adâncul său ultim, omenirea contemporană care se îndumnezeiește pe sine...

În acest fel, „lumea aceasta", cu logica ei și cu categoriile construite pe „cunoașterea despre Dumnezeu", nu e în stare să definească libertatea în esența ei, nici în conținutul ei negativ și nici în conținutul ei pozitiv și absolut. Aceasta, pentru că libertatea nu este o „esență" oarecare, ceva care există și poate fi definită prin „sine însuși". Dumnezeu ne-a creat pe noi nu pentru o „libertate" abstractă, ci pentru Sine, pentru ca noi, cei „aduși" din nonexistență, să fim părtași la acea viață, și încă viață din belșug, care este numai de la El, prin El și întru El. Numai după această Viață însetează și numai pe ea o caută omul, numai pe ea o numește, chiar fără să o înțeleagă – căci nimic din natura „lumii acesteia" nu-i corespunde – și de aceea, prin cuvântul *libertate*, omul tinde întotdeauna numai la această Viață, chiar și atunci când în orbirea și în nebunia lui luptă cu Dumnezeu.

Să lăsăm „morții să-și îngroape morții lor", să lăsăm această căutare lipsită de bucurie a cvadraturii cercului (problemă insolubilă – *n.n.*), cum inevitabil devine orice încercare de a pune și a rezolva „problema libertății". Să dăm ascultare *mulțumirii* despre care am vorbit mai sus, căci în ea se împlinește adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu, nu prin ideile despre El, ci prin întâlnirea cu El. Mulțumirea este aerul cu care trăiește Biserica. Să pătrundem cu auzul și, în măsura în care vom primi această mulțumire, vom înțelege nu numai cu rațiunea, ci cu întreaga ființă că aici și numai aici, în această cunoaștere a mulțumirii, se produce intrarea noastră în libertatea unică și adevărată, căci este a lui Dumnezeu. Libertatea este însăși respirația noastră, este noblețe împărătească, puterea și desăvârșirea, plinătatea și frumusețea acestei vieți sau, mai bine zis, este însăși *viața din belșug* pe care o dă Dătătorul de viață, Duhul Sfânt, Care „suflă unde voiește și tu auzi sunetul lui, dar nu știi de unde vine și unde merge; tot așa este cu fiecare cel născut din Duhul" (In. III, 8).

Cel născut din Dumnezeu, cel care L-a cunoscut, acela Îi mulțumește, iar cel care mulțumește este liber. Puterea și minunea mulțumirii este că, liber și eliberat fiind, omul îi poate *privi de la egal la egal pe cei care nu sunt egali*: pe om și pe Dumnezeu, făptura și Făcătorul, pe rob și pe Stăpân. Nu cu acea „egalitate" sugerată omului de diavol, care lucrează în as-

cuns din invidie, din ură față de tot ce este *de Sus*, ce este sfânt și sublim, care ispitește ca plebea să respingă mulțumirea și închinarea, stăruind să reducă totul la cele *de jos*. Omul născut din Dumnezeu egalează prin aceea că el *cunoaște, ca libertate,* dependența omului de Dumnezeu, obiectiv incontestabil și absolut ontologic. El cunoaște din interior prin acea cunoaștere a lui Dumnezeu, din întâlnirea sa cu Dumnezeu, din care a luat naștere în mod liber mulțumirea. Când egalitatea îl supără – și aceasta din neștiință –, este supărarea robului, pe când mulțumirea și închinarea provin de la cunoaștere și vedere, de la întâlnirea cu Cel Sfânt, cu Cel Preasfânt, de la intrarea lui în libertatea fiilor lui Dumnezeu.

Libertatea aceasta ne-o arată și ne-o dăruiește nouă Biserica de fiecare dată când ne înălțăm pe culmea Liturghiei Dumnezeiești și auzim chemarea atotcuprinzătoare a lui Dumnezeu adresată nouă și întregii făpturi: *Să mulțumim Domnului!* Și în plinătatea vederii răspundem la această chemare: *Cu vrednicie și cu dreptate!...*

VI

Cu vrednicie și cu dreptate este a-Ți cânta, a Te binecuvânta, a Te lăuda, a-Ți mulțumi, a ne închina Ție în tot locul stăpânirii Tale.

Iată, se înalță din nou deasupra lumii această mulțumire curată, liberă și fericită, restabilită și dăruită omului de către Hristos. Mulțumirea Lui, cunoașterea Lui, libertatea Lui de fiu au devenit și devin veșnic ale noastre. Mulțumirea, fiind a lui Hristos, este *de Sus* și ne ridică pe noi în Rai, ca o anticipare, ca o părtășie încă de aici, de pe pământ, la Împărăția veacului viitor. De aceea, de fiecare dată când se înalță mulțumirea, înseamnă că mântuirea lumii e împlinită. Totul s-a împlinit, totul s-a dăruit. Omul stă din nou acolo unde l-a pus pe el Dumnezeu, este restabilit în chemarea sa de a-I aduce lui Dumnezeu „slujbă cuminte", de a-L cunoaște pe El, a-I mulțumi, a I se închina Lui „în Duh și în Adevăr"; și cu această cunoaștere și mulțumire, să transforme însăși lumea în a fi părtașă la Viața care „era la Tatăl și s-a arătat nouă" (In. I, 2).

Era la Tatăl. Pentru a înțelege atât Liturghia, cât și esența însăși a credinței creștine, este foarte important a cunoaște și a ține minte că *Euharistia este părtășie cu Tatăl.* Rugăciunea de mulțumire este adresată Tatălui, cu îndrăzneala de a-L numi *Tu* și cu acea cunoaștere a lui Dumnezeu în care, așa cum am arătat mai sus, se împlinește pe sine mulțumirea Bisericii, care este *cunoașterea Tatălui.* Noi însă ne-am obișnuit atât de mult a-L numi *Tată* pe Dumnezeu, încât nu mai percepem cât de neconceput este acest cuvânt în gura oamenilor, în gura făpturii care se adresează Creatorului. De aceea nu ne dăm seama că, din toate darurile lui Hristos date nouă, posibilitatea de a-L numi pe Dumnezeu Tată, de *a avea acces la Tatăl* (v. Ef. II, 18), „cu îndrăzneală și fără osândă", este nu numai supremul dar, ci și esența însăși a mântuirii noastre și a întregii lumi dăruite de Hristos.

„Pe Dumnezeu nu L-a văzut nimeni niciodată" (In. IV, 12). Realitatea aceasta e cunoscută în orice trăire religioasă adevărată, care este, totdeauna și înainte de toate, experiența și trăirea *sfințeniei* în sensul inițial al acestui cuvânt: „Cel sfânt" fiind *absolut altul*, este neînțeles, nevăzut, de nepătruns în limitele lui, este chiar de temut. Religia a luat naștere concomitent din tendința spre *sfințenie*, din cunoașterea că acest absolut-altul *există* și din necunoașterea a *ce* este el. De aceea, nu există pe pământ fenomen mai ambiguu și, în ambiguitatea sa, mai

tragic decât religia. Numai „religiozitatea" noastră contemporană, răsuflată și sentimentală, e convinsă că „religia" este totdeauna ceva bun, pozitiv, plin de bunătate și folositor și că oamenii au crezut întotdeauna în acea „bunătate" și indulgență ale lui Dumnezeu, au crezut în „Tatăl" – creat, de fapt, după „chipul și asemănarea" micii noastre bunătăți – cu o morală ce nu împovărează, cu înduioșare tradițională și cu o frumusețe sufletească ieftină. Noi am uitat cât sunt de apropiate „religiei", într-un anumit sens co-naturale ei, adâncurile întunecate ale fricii, ale nebuniei, ale urii, ale fanatismului, toată acea *superstiție sinistră* pe care creștinismul primar le-a demascat cu atâta intensitate, văzând în ele halucinație diavolească. Cu alte cuvinte, noi am uitat că religia este atât de la Dumnezeu, de la însetarea și căutarea Lui de neșters din om, cât și de la prințul lumii acesteia, care l-a rupt pe om de Dumnezeu și l-a scufundat în întunericul îngrozitor al orbirii. În sfârșit, noi am uitat că nu „agnosticilor" căldicei, ci oamenilor „religioși" le sunt spuse cele mai îngrozitoare cuvinte din câte au sunat pe pământ: „Tatăl vostru este diavolul" (In. VIII, 44).

Numai față de această temă, față de „țara și umbra morții" la care zace „lumea aceasta" căzută, se descoperă întru Hristos conștiinței noastre duhovnicești lumina cunoașterii Unuia și Adevăratului Dumnezeu, *cunoașterea Lui ca Tată*. Paternitatea lui Dumnezeu, descoperită nouă de Hristos, nu este o paternitate naturală, antropomorfică, pe care religia să o reducă la cele *de jos* și, în acest fel, să împartă paternitatea lui Dumnezeu cu diferite „paternități" pământești. Paternitatea proprie lui Dumnezeu ne este arătată și dăruită numai de către Unicul și Unul-Născut Fiul lui Dumnezeu. „Nimeni nu-L cunoaște pe Fiul decât Tatăl și pe Tatăl nu-L cunoaște nimeni, decât numai Fiul și cel căruia va voi Fiul să-i descopere" (Mt. XI, 27). Creștinismul nu a început cu o propovăduire „ecumenică", universal umană și universal religioasă despre Dumnezeu-Tatăl, în care cuvântul „Tată" să fie pe deasupra și ambiguu, căci Dumnezeu nu a „născut" lumea și pe om, ci i-a creat pe ei, încât ei nu sunt în nici un caz emanația lui Dumnezeu. Creștinismul a început de la credința în venirea în lume și Întruparea Unuia-Născut Fiul lui Dumnezeu, de la credința în *înfierea* noastră cea întru El și numai întru El, ca fii ai Tatălui Lui. Creștinismul este darul dublei descoperiri: descoperirea de către Tatăl a Fiului, „pe Care nimeni nu-L știe decât numai Tatăl" și descoperirea Tatălui de către Fiul „pe Care nimeni nu-L știe decât numai Fiul"; însă în descoperirea Tatălui făcută nouă, în aducerea noastră la Tatăl rezidă tocmai lucrarea mântuirii omului și a lumii săvârșită de Hristos. „Vedeți ce fel de iubire ne-a dăruit nouă Tatăl, ca să ne numim și să fim fii ai lui Dumnezeu... iubiților, noi acum suntem copii ai lui Dumnezeu!" (I In. III, 2). Prin urmare, să cred în Hristos înseamnă, în primul rând, să-L cred pe Hristos că El este Fiul lui Dumnezeu Cel Unul-Născut, că este descoperirea în lume *a cunoașterii Tatălui*, a iubirii față de Tatăl, a vieții cu El și întru El, că este descoperirea Iubirii Tatălui, cu care El „iubește veșnic pe Fiul și totul I-a dat Lui". A crede, apoi, că această fiime a Sa unică, Fiul ne-o dăruiește nouă, și astfel ne înfiază pe noi lui Dumnezeu-Tatăl: „Iată, Mă sui la Tatăl Meu și Tatăl vostru, și la Dumnezeul Meu și Dumnezeul vostru..." (In. XX, 17). Și, în sfârșit, să credem și să cunoaștem că în Fiul Său cel iubit, Tatăl – „pe Care lumea nu L-a cunoscut" (In. XVII, 25) – ne descoperă și ne dăruiește nouă Paternitatea Sa, că ne iubește cu acea iubire cu care Tatăl Îl iubește pe Fiul. De aceea, în Fiimea Fiului se cuprinde toată cunoașterea Tatălui, întreaga Lui iubire față de Tatăl, toată unitatea cu El, pentru că

Fiul și Tatăl sunt *una* (In. X, 30) și cel care-L cunoaște pe Fiul Îl cunoaște pe Tatăl, are acces la Tatăl și la viața veșnică.

Cu această cunoaștere fiiască a Tatălui, cu accesul la Tatăl întru Fiul, trăiește Biserica, pe Ei Îi vestește ca fiind mântuirea și viața veșnică. De aceea, Taina Euharistiei – în care Biserica se împlinește pe sine ca fiind făptură nouă, ca fiind Trupul lui Hristos și părtașă la împărăția veacului viitor – este în adâncul său ultim *taina cunoașterii Tatălui*, accesul, înălțarea către Tatăl întru Fiul Lui Cel Unul-Născut. Apostolul a cerut: „Doamne, arată nouă pe Tatăl și ne va fi de ajuns!" (In. XIV, 8). Și iată că în Fiul lui Dumnezeu ne este arătat și descoperit Tatăl: „Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl" (In. XIV, 9). Și nu numai că L-a văzut, dar are acces la Tatăl, Îl cunoaște pe El ca Tată.

VII

Tu din neființă la ființă ne-ai adus pe noi... Mulțumirea fiind cunoașterea Tatălui, de fiecare dată este și *cunoașterea lumii*. Cunoașterea lumii și cunoașterea noastră înșine ne sunt date de Dumnezeu, ca unii ce suntem chemați de El din „întuneric la lumina Sa minunată" (I Ptr. II, 9), ca unii care am primit „făgăduințe mari și de mare preț, ca prin ele să ne facem părtași Dumnezeiești firi" (II Ptr. I, 4). Numai stând înaintea Tatălui întru Hristos, Fiul lui Dumnezeu, noi ne cunoaștem pe noi înșine și lumea, cu acea cunoaștere care a devenit imposibilă în întunericul „lumii acesteia", dar care ne-a fost restabilită și restituită prin înfierea noastră Tatălui.

Într-adevăr, în nimic nu e atât de vădit întunericul orbitor în care ne-a scufundat pe noi căderea de la Dumnezeu, ca în *ne-cunoașterea uimitoare a omului de sine însuși*, cu tot interesul nepotolit cu care omenirea – care L-a pierdut pe Dumnezeu – se studiază pe sine, și în ale sale *sciences humaines* tinde să pătrundă taina omului. Noi trăim în epoca narcisismului neînfrânat, a dragostei morbide de sine, a „întoarcerii generale la sine". Și, oricât de straniu și chiar îngrozitor ar părea, cu cât e mai accentuat acest interes, cu atât e mai evident că omul se hrănește cu niște dorințe întunecate de a-l *dezumaniza* pe om. „Noi suntem convinși – scrie Lévi Strauss, unul dintre conducătorii structuralismului antropologic – că scopul ultim al științei despre om nu este de a-l confirma pe om, ci de a-l dizolva..." Și pe el îl secondează, deși în chip diferit, lingvistica, psihologia și sociologia contemporane. „Întreaga noastră gândire arheologică – scrie Michael Foucault, alt stăpânitor de gânduri – argumentează fără trudă că omul e o invenție recentă și vestește sfârșitul lui, posibil apropiat..." Dezlegarea tainei omului duce nu numai la negarea tainei sale, dar chiar la negarea omului însuși, la dizolvarea lui într-o lume uniform cenușie și fără sens, în care, după cuvintele lui Jacques Monod, laureatul Premiului Nobel, domnește în mod absolut legea înghețării, „a întâmplării și a necesității"...

Și iată că, tocmai la această minciună – nu numai contemporană, dar de totdeauna – despre lume și om, răspunde de fiecare dată mulțumirea adusă de Biserică, distrugând-o. De fiecare dată, mulțumirea descoperă omului cine este el, descoperă esența lui la lumina Feței lui Dumnezeu, arată locul și chemarea lui în lume; de aceea, mulțumirea e actul care îl înnoiește și îl creează din nou pe om. În mulțumire, noi cunoaștem și mărturisim înainte de toate izvorul dumnezeiesc și chemarea dumnezeiască a vieții înseși. Rugăciunea de mulțumire confirmă că Dumnezeu ne-a adus pe noi *din nonexistență la existență*, ceea ce înseamnă că ne-a făcut

părtași *Existenței*, adică ne-a făcut părtași nu numai la ceea ce este de la El, dar și părtași la ceea ce este întrepătruns de prezența Lui, de lumina, de înțelepciunea, de iubirea Lui; la ceea ce teologia ortodoxă numește, după Sfântul Grigorie Palama, *energii* dumnezeiești care fac ca lumea să fie chemată și să fie capabilă a se preface într-un „cer nou și un pământ nou", iar pe împăratul făpturii – omul – la îndumnezeire, la „părtășia firii dumnezeiești".

VIII

Și pe cei căzuți i-a ridicat... Numai acum, numai de la înălțimea cunoașterii lui Dumnezeu, a omului și a lumii, la care ne-a ridicat pe noi mulțumirea, putem auzi în toată adâncimea și puterea lor aceste două cuvinte, și aceasta la fiecare Euharistie dăruită nouă – ca o dublă descoperire: taina păcatului și taina mântuirii.

Și de ce tocmai acum? Pentru că acel *maximalism antropologic* propriu creștinismului, de care am vorbit mai sus – confirmarea valorii dumnezeiești a omului, a esenței și a chemării lui – este substituit tot timpul, chiar în conștiința credincioșilor și a oamenilor bisericești cu chip evlavios, printr-un *minimalism antropologic* într-adevăr eretic. Eretic, pentru că, în falsa lor smerenie, acest minimalism constă într-o *normalizare*, adânc necreștinească, a păcatului și a răului. Într-adevăr, în „religiozitatea" noastră călduțică obișnuită nu percepem noi oare păcatul ca fiind ceva normal, rezultat în chip evident, parcă propriu naturii noastre, propriu slăbiciunii și nedesăvârșirii, iar desăvârșirea și sfințenia nu le socotim noi, dimpotrivă, ca fiind ceva „supranatural"? Tocmai această normalizare a păcatului, această reducere a omului la nivelul făpturii slăbuțe și, în slăbiciunea ei, iresponsabile, este, la drept vorbind, hulă împotriva făpturii lui Dumnezeu, hulă demascată de Euharistie prin fiecare cuvânt și prin fiecare lucrare sfântă a ei. Euharistia arată că păcatul este *căderea* omului nu numai de la Dumnezeu, *dar și de la el însuși*, de la natura sa adevărată, de la „chemarea cinstei de Sus" la care l-a chemat Dumnezeu.

Chiar cuvântul *căzuți* presupune, include în sine trăirea acelei înălțimi de la care s-a produs căderea. Tocmai de aceea este îngrozitoare căderea, pentru că nu este proprie făpturii lui Dumnezeu, nu poate să devină niciodată firească pentru acela „pe care cu slavă și cu cinste l-a ales" Dumnezeu, când l-a pus „deasupra lucrurilor mâinilor Sale". Biserica știe această înălțime, deoarece întreaga ei viață este trăirea harică a *restabilirii*, revenirea, ridicarea la această înălțime – cu toate că *ea cunoaște și păcatul* în toată adâncimea și puterea lui. Această cunoaștere se deosebește radical de toate acele explicări superficiale, raționale, discursive, al căror neajuns fatal este că, într-un fel sau altul, ele atribuie păcatului o „bază legală", îl fac – potrivit terminologiei filosofice – *phaenomenum bene fundatum*. În aceste explicări, păcatul încetează de a mai fi *cădere*. Inclus în legătura „obiectivă" de cauză-efect, păcatul apare ca „legitim", „normal". În acest caz, nu păcatul, ci biruința asupra lui se percepe ca ceva ce iese din comun. Pentru Biserică însă, în trăirea ei, în credința ei, păcatul și răul sunt înainte de toate o *taină*. Și sunt o taină, pentru că răul nu poate avea o *esență* proprie (tot ce este de la Dumnezeu „este bun") pe care omul să o aleagă liber, preferând-o esenței „binelui". Răul, după cuvântul unuia dintre Părinții Bisericii, e „iarba nesemănată". Dar, nesemănat și necreat de Dumnezeu, răul *există* și el stăpânește cu o foarte mare putere de distrugere, în așa fel încât se spune despre lume că ea „întru cel rău zace" (I In. V, 19).

În credința creștină nu există explicația acestei taine și nu există pentru că, în categoriile rațiunii noastre căzute și viclene, explicația devine inevitabil justificare, așa cum afirmă și unul dintre cele mai false și poate mai populare proverbe: „A înțelege înseamnă a ierta." Însă păcatul nu poate fi nici înțeles, nici justificat. Biserica, fără să-l explice, *demască* păcatul și aceasta, potrivit sensului inițial al cuvântului „a demasca", înseamnă că Biserica și numai ea arată păcatul *ca* păcat, arată răul *ca* rău, chiar în totala *neputință* de a le explica.

Când și cum se săvârșește această demascare? Nu știu dacă ne vor auzi pe noi exegeții „problemei răului", însă, la această întrebare de importanță unică în esența ei, noi răspundem așa: Biserica demască păcatul – înainte de toate și mai presus de toate –prin *mulțumirea sa*. Prin mulțumire, ea cunoaște „esența faptică" a răului, cunoaște izvorul păcatului care este *lipsa mulțumirii*, este căderea omului de la „cântarea, binecuvântarea, mulțumirea, lauda și închinarea" cu care ea trăiește, căci Îl cunoaște pe Dumnezeu și are comuniune cu El și, prin om, cu întreaga făptură. Lipsa mulțumirii este rădăcina și puterea dinamică a *mândriei*, în care toți povățuitorii vieții duhovnicești – „arta tuturor artelor" – văd păcatul care l-a rupt pe om de Dumnezeu. Mândria, în esența ei spirituală, se poate cunoaște numai prin eroismul spiritual al „deosebirii duhurilor", întrucât, în opoziție cu toate celelalte „cauze" atribuite căderii în păcat, numai mândria nu este *de jos*, ci *de Sus*: nu este de la nedesăvârșire, ci de la desăvârșire, nu din insuficiență, ci din belșugul darurilor, nu din slăbiciune, ci din putere. Cu alte cuvinte, mândria nu a apărut dintr-un „rău" oarecare, inexplicabil și necunoscut, ci provine din putere. Mândria provine din ademenirea și ispitirea cu dumnezeiescul *bine* al creației și al omului. De aceea mândria este

contrară mulțumirii, este nemulțumirea care apare din aceeași cauză ca și mulțumirea, numai că este un alt răspuns la același dar, un răspuns contrar ce vine prin ispitirea cu același dar...

Noi cunoaștem, din mărturia tuturor celor care sunt în luptă cu păcatul, că ispitirea nu este încă păcat. Hristos Însuși a fost ispitit și a fost ispitit tocmai prin darurile Lui: putere, stăpânire, facere de minuni. De fapt, orice dar dumnezeiesc făcut omului, chiar asemănarea cu Dumnezeu și desăvârșirea lui, pot fi *ispită* și, mai presus de orice, poate fi ispită darul *Eului* făcut omului, acea minune a *persoanei* neîmpărțită, absolut unică, veșnică și de nerepetat, care „îl așază ca pe un împărat al făpturii". Ispitirea e *proprie* persoanei și e proprie fiindcă numai omul, din toată creația lui Dumnezeu, e chemat să se iubească pe sine, adică să fie conștient de darul lui Dumnezeu din el și de minunea Eului său. Numai prin această iubire față de sine omul Îl înțelege pe Dumnezeu ca Viața vieții lui, ca fiind acel *Tu* dorit în chip absolut, în care se află pe sine, își află plinătatea și fericirea sa, își află Eul său uman, creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu – al Iubirii. Persoana umană este iubire față de sine și *de aceea* este iubire față de Dumnezeu, este iubire față de Dumnezeu și *de aceea* este iubire și față de sine, este recunoașterea proprie ca fiind purtător al darului dumnezeiesc al cunoașterii și al înălțării spre plinătatea vieții. Și iată, prin această co-părtășie a omului, prin *iubirea față de sine*, este posibil să se întoarcă la *iubirea de sine*, la acea *iubire de sine* care alcătuiește esența *mândriei*. Nu cu „răul" s-a ispitit omul, ci omul s-a ispitit cu el însuși, cu asemănarea sa cu Dumnezeu, cu minunea Dumnezeiască a *Eului* său. Nu de dinafară, ci dinăuntru, în plinătatea fericită a Raiului, omul a auzit șoapta șarpelui: „Veți fi ca dumnezei"... Și omul a vrut să aibă viața în sine însuși și pentru sine, să aibă toate darurile lui Dumnezeu ca fiind ale

lui și pentru sine: „Și a privit la frumusețea grădinii și s-a ispitit cu mintea" (Canonul Sfântului Andrei Criteanul).

Aici, de pe această înălțime și prin această înălțime, s-a săvârșit căderea omului: „Veți fi ca dumnezei"... Dar cuvintele acestea au fost furate de la Dumnezeu, căci doar pentru aceasta ne-a creat pe noi Dumnezeu, ne-a chemat la „lumina Sa minunată", ca să devenim „ca dumnezei" și să avem viață din belșug. Dar ce a intervertit aceste cuvinte în minciună, în începutul căderii, în izvorul păcatului, al dezagregării și al morții? Tocmai la întrebarea aceasta răspunde Euharistia, căci mulțumirea este cea care ne întoarce la Prestolul Împărăției, ne arată fața lui Dumnezeu și făptura Lui, ne arată cerul și pământul și plinătatea slavei Lui. Euharistia nu răspunde prin definiții, nu prin cuvinte despre cuvinte, ci cu însăși lumina și puterea ei. Mulțumirea este tocmai puterea care transformă în viață dorința și însetarea, iubirea și stăpânirea, care împlinește totul în lume, transformă cele date nouă de Dumnezeu în cunoașterea lui Dumnezeu și în comuniune cu El. De aceea, numai mulțumirea *demască*, adică arată păcatul ca fiind căderea iubirii de la mulțumire, ca fiind *lipsa mulțumirii*... Creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu – a Iubirii, omul nu poate înceta să fie iubire. El rămâne cu aceeași iubire și în „lipsa de mulțumire", și „admiră" cu aceleași daruri. Dar, cu iubirea care a încetat să fie mulțumire, omul nu poate cunoaște că darurile vieții și tot ce este în viață sunt nu numai de la Dumnezeu și dumnezeiești, dar sunt și descoperirea iubirii lui Dumnezeu dăruite lui, ca o chemare îndreptată spre el, pentru ca toate darurile și toată viața el să le transforme în părtășie la viața dumnezeiască, la *cunoașterea lui Dumnezeu*.

Viața în sine... Dar numai Tatăl „are viața în Sine" (In. V, 26), numai Dumnezeu este Viață și de aceea este Viața oricărei vieți. Tragedia căderii fără ieșire este că omul, voind viața în sine și pentru sine, cade din Viață. Prin păcat *intră în lume moartea* (Rom. V, 12) și lumea însăși devine „întuneric și umbra morții". Întrucât nu se transformă prin mulțumire în „hrana nemuririi", în părtaș al Vieții, omul devine părtaș al morții, iar iubirea față de lume – nefiind transformată prin mulțumire în cunoașterea lui Dumnezeu – devine întunecare și autodistrugere, devine „pofta trupului, pofta ochilor și mândria vieții" (I In. II, 16). „L'homme est une passion, mais une passion inutile..."; spunând acestea, Jean Paul Sartre nu cunoaște, desigur, ce s-a întâmplat în *căderea* omului, în acel „păcat originar" în care, încetând taina mulțumirii, lumea moare și viața devine o murire...

IX

Din toate acestea: din fărădelegea îngrozitoare și din păcatul nedreptății, din tristețea profundă și din puterea purtătoare de moarte a căderii noastre de la Dumnezeu, din puterea răului întronată în lume, noi *cunoaștem*, de fiecare dată, că din înălțimea cerească la care ne-a înălțat mulțumirea lui Hristos provin aceste cuvinte: *și pe cei căzuți i-a ridicat*...

Însă cunoaștem aceasta pentru că suntem *restabiliți*, fiindcă avem acces la Tatăl și suntem făcuți părtași Împărăției veacului viitor:

„...Și nu Te-ai depărtat de făptura Ta
până ce nu ne-ai ridicat pe noi la cer,
și ne-ai dăruit Împărăția Ta cea viitoare"...

Întru Hristos, natura umană este înălțată la ceruri, este sfințită, este îndumnezeită. „Cele ce ochiul n-a văzut și urechea n-a auzit și la inima omului nu s-au suit, pe acestea le-a

gătit Dumnezeu celor care-L iubesc pe El. Iar nouă Dumnezeu ni le-a dezvăluit prin Duhul Său, fiindcă Duhul toate le pătrunde, chiar și adâncurile lui Dumnezeu" (I Cor. II, 9). Raiul a fost pe pământ, iar noi suntem înălțați la ceruri și viața noastră încă de acum este „ascunsă cu Hristos în Dumnezeu" (Col. III, 3). Descoperirea acestei ultime și sublime *dăruiri* este tocmai Biserica, și dăruirea lui se săvârșește în Taina Mulțumirii, în care Biserica se împlinește pe sine ca *cer pe pământ*...

Despre această împlinire mărturisește *Sanctus*, acea laudă îngerească: *Sfânt, Sfânt, Sfânt*... care, în aproape toate imnele euharistice ajunse până la noi, culminează *Praefatio;* această laudă, după cum vom vedea mai târziu, ne introduce prin Taina Mulțumirii în Taina Aducerii-aminte.

„Pentru toate acestea mulțumim Ție,
Și Unuia-Născut Fiului Tău și Duhului Tău celui Sfânt,
Pentru binefacerile Tale cele arătate și cele nearătate, ce ni s-au făcut nouă,
Mulțumim Ție și pentru slujba aceasta,
Pe care ai binevoit a o primi din mâinile noastre,
Deși stau înaintea Ta
Mii de arhangheli și un nesfârșit număr de îngeri,
Heruvimii și Serafimii cei cu câte șase aripi, cei cu ochi mulți,
Care se înalță zburând,
Cântând, strigând, glas înălțând și grăind cântarea de biruință:
Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Dumnezeu Savaot,
Care umpli cerul și pământul cu slava Ta!
Binecuvântat este Cel ce vine întru numele Domnului!
Osana întru cei de Sus!"

Despre ce mărturisește această laudă îngerească de totdeauna, dacă nu *despre acel cer* pe care noi îl *vedem* și-l *auzim*, căci noi înșine suntem înălțați la cer? Ce sunt aceste întâmpinări împărătești, dacă nu *icoana*: darul, vederea, descoperirea Împărăției slavei? Oare nu se împlinește întâlnirea cu Dumnezeu prin mulțumirea de la Cina Lui, în Împărăția Lui?...

CAPITOLUL X

Taina Aducerii-aminte

...și Eu vă încredințez vouă Împărăția cum
Mi-a încredințat-o Mie Tatăl Meu, ca să mâncați și să beți la
Cina Mea, în Împărăția Mea.
(Lc. XXII, 29-30)

I

Cu ecfonisul îngeresc al slavosloviei „Sfânt, Sfânt, Sfânt", rugăciunea de mulțumire se împlinește pe sine ca o înălțare a Bisericii la *cer*, la Prestolul lui Dumnezeu, în slava Împărăției cerești.

Dar iată, cuprinzând în sine întreaga făptură, întreaga lume văzută și nevăzută, descoperind Biserica drept cerul pe pământ, de la această înălțime, din această plinătate a comuniunii cu Dumnezeu, a cunoașterii și a bucuriei, rugăciunea de mulțumire se transformă parcă ea însăși în aducerea-aminte a unui eveniment, și anume: *Cina cea de Taină*, pe care a săvârșit-o Hristos cu ucenicii Săi, în noaptea când S-a dat pe Sine la suferință și la moarte.

În Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, partea aceasta a rugăciunii euharistice se numește, în știința liturgică, aducere-aminte (ἀνάμνησις), care în traducere sună astfel:

„Cu aceste fericite puteri,
Stăpâne, Iubitorule de oameni,
Și noi strigăm și grăim:
Sfânt ești și Preasfânt
Tu, și Unul-Născut Fiul Tău, și Duhul Tău cel Sfânt;
Sfânt ești și Preasfânt
Și slava Ta este plină de măreție.
Căci Tu ai iubit lumea Ta,
Încât ai dat pe Fiul Tău Cel Unul-Născut,
Ca tot ce crede în El
Să nu piară, ci să aibă viața veșnică.
El venind
Și împlinind toată rânduiala cea pentru noi,
În noaptea în care El a fost vândut,
Dar mai adevărat, El Însuși pe Sine S-a dat pentru viața lumii,
Luând pâinea cu preacuratele și neprihănitele Sale mâini,
Mulțumind și binecuvântând, sfințind și frângând,
A dat sfinților Săi ucenici și apostoli, zicând:
Primiți, mâncați, acesta este Trupul Meu,
Care se frânge pentru voi spre iertarea păcatelor.
Asemenea și Potirul, după Cină, spunând:
Beți dintru acesta toți, acesta este Sângele Meu, al Legii celei Noi,
Care pentru voi și pentru mulți se varsă
Spre iertarea păcatelor.
Așadar, aducându-ne aminte de această poruncă mântuitoare
Și de toate cele ce s-au făcut pentru noi:
De cruce, de groapă, de învierea cea de a treia zi,

De înălțarea la ceruri, de ședereа cea de-a dreapta,
De cea de-a doua și slăvita iarăși venire,
Noi toți, cele ce sunt ale Tale,
De la toți, care sunt ai Tăi,
Ție Îți aducem
De toate și pentru toate."

Dar care este sensul acestei *aduceri-aminte*, locul ei – nu numai în rugăciunea de mulțumire, dar și în întreaga Liturghie Dumnezeiască – care, după cum am spus mai sus, se împlinește și se săvârșește prin această rugăciune?

II

La această întrebare, vai, nu dau un răspuns satisfăcător nici sutele de tratate, nici teologia academică și nici știința liturgică. Aici se vădește încă o dată insuficiența metodei despre care am vorbit și care constă în scindarea rugăciunii euharistice și chiar a întregii Liturghii în părți, studiate și explicate separat, fără legătură între ele și fără ca ele să se refere la întreg. Astfel, tocmai în explicarea Euharistiei ca *aducere-aminte*, această insuficiență vădește în chip deosebit în ce măsură reducerea prin scindare – caracteristică acestei metode – îngustează și chiar intervertește atât înțelegerea acestui „moment", cât și a Tainei Euharistice, în totalitatea ei. Asupra acestor reduceri, care de veacuri parcă au devenit firești, va trebui să ne oprim în primul rând, căci, dacă nu le vom depăși, nu vom putea pătrunde în adevărata trăire pusă la temelia Bisericii, nu vom putea pătrunde până la sensul Euharistiei, ca *Taina Aducerii-aminte*.

Prima reducere este înțelegerea și definirea *aducerii-aminte* ca „Taina ce se săvârșește", ca o *trimitere* la cele instituite

de Hristos la Cina cea de Taină, la Taina Euharistiei, adică la prefacerea pâinii și a vinului în Trupul și Sângele lui Hristos. Aducerii-aminte i se atribuie aici puterea prefacerii, puterea „activă" a Tainei. Taina Aducerii-aminte este „cauza" acestei lucrări, iar cauza aducerii-aminte este *instituirea* Euharistiei la Cina cea de Taină.

Această reducere-limitare o aflăm în învățătura latină despre transsubstanțierea Darurilor euharistice *prin cuvintele stabilite* de Hristos, adică prin cele pronunțate de El la Cina cea de Taină și pe care le repetă preotul când săvârșește Taina: „Aceasta este Trupul Meu", „Acesta este Sângele Meu". Dar, întrucât cuvintele acestea se definesc ca „săvârșitoare ale Tainei", deci în același timp și necesare, și suficiente, la ele se și reduce în esență aducerea-aminte euharistică despre Cina cea de Taină.

Această mare reducere este respinsă atât de teologii ortodocși, cât și de cei protestanți. E respinsă tocmai ca fiind *extremă*. În esența ei, limitarea aducerii-aminte la instituire rămâne unicul context care pare evident pentru explicarea acestei părți a rugăciunii de mulțumire. În Ortodoxia din Răsărit, toți teologii afirmă, de comun acord, că prefacerea Darurilor se săvârșește nu prin „cuvintele instituite", ci prin *epicleză*, adică prin chemarea Duhului Sfânt. Astfel, s-a acceptat unanim ca proistosul să citească în taină – „pentru sine" – rugăciunea de mulțumire și să pronunțe *în auz* numai cuvintele: „Luați!... beți...", iar nu și cuvintele epiclezei. Totuși, după pronunțarea lor, proistosul (sau diaconul) arată cu mâna întâi la pâine și apoi la potir, de parcă ar sublinia tocmai însemnătatea, exclusivitatea acestui moment. Și, în sfârșit, la pronunțarea fiecăreia din cele două formule instituite – asupra pâinii și asupra potirului – adunarea răspunde cu un *Amin* solemn.

În ceea ce privește teologia protestantă, ea înlătură ca nefiind necesară, ci aproape „magică", orice prefacere obiectivă a Darurilor euharistice și aplică realitatea schimbării ce se săvârșește în Euharistie, în dependență nu de formulele și de ritualurile liturgice, ci de credința personală a celui care se împărtășește. „Înlăturarea" are loc chiar înăuntrul aceleiași reduceri, căci ea nu are în vedere legătura dintre Cina cea de Taină și Euharistie, ci „actualizarea" și „eficiența" acestei legături în Biserică.

În ce constă insuficiența, prejudiciul acestei concepții, în ce constă cauza pe care noi o definim ca fiind reducere? Pentru credința și viața noastră, această problemă a aducerii-aminte de Cina cea de Taină este de o importanță covârșitoare (deoarece privește legătura dintre Euharistie și Cina cea de Taină); ea se reduce la întrebarea *cum,* și nu la întrebarea *ce*: *cum* „lucrează" în Euharistie instituirea ei la Cina cea de Taină, iar nu *ce* a săvârșit Hristos prin acest act al slujirii Sale pământești, până la trădare, cruce și moarte.

Cu alte cuvinte, reducerea constă aici în substituirea arbitrară a problemei principale. Această substituire s-a produs, fără îndoială, în legătură cu o reducere mult mai profundă – care rezultă și ea din aceeași metodă de „scindare" – și privește nu numai exegeza teologică a Euharistiei, dar întreaga lucrare de mântuire a lui Hristos. Teologia scolastică identifică *jertfa* adusă de Hristos pentru noi și pentru mântuirea noastră, cu Golgota: cu Crucea, cu suferința și cu moartea. După învățătura Bisericii însă, în Euharistie, Biserica „vestește moartea Domnului și mărturisește Învierea Lui", întrucât legătura dintre Golgota și Cina cea de Taină, săvârșită de Hristos înaintea Patimilor Sale (v. Lc. XXII, 15), este neîndoielnică. Teologia școlară însă reduce exegeza sa asupra Euharistiei aproape exclusiv la Jertfa de pe Golgota. Potrivit acestei exegeze, Hristos a instituit Euharistia la Cina cea de Taină, ca o aducere-aminte sacramentală a jertfei Sale de înjunghiere pe cruce, când a luat asupra Sa păcatele lumii și le-a răscumpărat prin suferință și prin moarte. Jertfa adusă o dată pe Golgota se „actualizează" veșnic în Euharistia ce s-a adus și se aduce de noi și pentru noi pe altarele noastre.

În Apus, după cum se știe, această identificare sacramentală a Cinei celei de Taină și a Euharistiei cu Jertfa de pe Golgota i-a dus pe protestanți la negarea caracterului de jertfă al Euharistiei, ca una care este incompatibilă cu învățătura despre Jertfa unică, de nerepetat și „suficientă" adusă de Hristos odată și pentru totdeauna (*ἅπαξ*). La noi însă, la ortodocși, chiar fără exagerările proprii exegezei latine, identificarea aceasta a intrat adânc în teologia noastră școlară și a influențat în parte și ritualul, și rugăciunile Liturghiei, dar mai ales a colorat Liturghia cu explicări simbolice despre care am vorbit în primele capitole ale acestei lucrări.

În sfârșit, ceea ce trebuie să spunem despre aceste reduceri este că ele au dus – și în teologie, și în însăși viața liturgică a Bisericii – la o ruptură aproape totală între învățătura despre Euharistie ca *jertfă* și învățătura despre Euharistie ca Taină a *împărtășirii*. În teologia noastră școlară, ambele învățături par a coexista, dar fără o legătură internă între ele. În ceea ce privește însă practica noastră de slujire divină, care reflectă indiscutabil teologia, în ea Euharistia-jertfă și Euharistia-împărtășanie se percep în două feluri, cu totul diferite. Astfel de exemplu, după cum îi învață pe credincioși teologii și păstorii și chiar povățuitorii vieții spirituale, poți și chiar trebuie să participi la Euharistia-jertfă fără să te împărtășești: să participi cu prezența, cu rugăciunea, cu prescura adusă, cu primirea anafurei sau chiar cu „comandarea" uneia sau mai multor Litur-

ghii. Aceasta este posibil, fiindcă în conștiința și în evlavia oamenilor bisericești împărtășirea nu mai e legată de mult timp de Euharistia-jertfă, ci este cu totul supusă altei legi, și anume „nevoilor duhovnicești" individuale: a sfințirii, a ajutorului, a mângâierii etc. și, potrivit cu acestea, problemei personale despre „pregătire" sau „nepregătire".

Repet, toate aceste reduceri își au începutul și sunt înrădăcinate în acea știință liturgică, în acea teologie care nu pune la baza studierii și exegezei euharistice *lex orandi*, legea rugăciunii bisericești în toată integritatea ei nu co-supune toate părțile lucrării euharistice în întregul ei, ci, dimpotrivă, o dezmembrează cu ajutorul criteriilor instituite aprioric, ce sunt însă în afară de Euharistie, în afară de „mărturia ei despre sine".

III

Trebuie să recunoaștem că, în ultimele decenii, s-a produs un progres însemnat și, în general, pozitiv, în studierea Euharistiei. La aceasta a contribuit, pe de o parte, *mișcarea liturgică* – cu atenția ei deosebită pentru a înțelege Biserica primară și locul pe care l-a avut Euharistia în Biserică până la interpretarea ei scolastică. Pe de altă parte, a contribuit studiul nou, profund al legăturii tradiției liturgice creștine cu rădăcinile ei iudaice, ca de exemplu, lucrările savanților G. Dix, O. Culman, J. Jeremias, J. Daniélou și mulți alții, care au lărgit cunoașterea formelor religioase ale iudaismului de mai târziu (Spätjudenthum). Înăuntrul acestuia s-a născut creștinismul, s-a născut Biserica și s-a auzit propovăduirea Evangheliei, a Bunei Vestiri despre venirea în lume – pentru mântuirea ei – a lui Mesia cel făgăduit de Dumnezeu, și de împlinirea în El a tuturor proorocirilor și a făgăduințelor.

Astfel, noi știm acum că Cina cea de Taină, în unicitatea ei absolută, despre care am vorbit mai jos, a fost, prin forma ei, cina tradițională religioasă, cu ritualul și cu rugăciunile prescrise – pe care Hristos le-a împlinit. Noi cunoaștem, de asemenea, că această formă, aceste prescripții pe care Hristos le-a împlinit, le-a referit la Sine, la lucrarea Sa mântuitoare și ele au devenit prima formă de bază a Bisericii, mărturisirea ei despre sine și împlinirea ei în lume.

Totuși, această cunoaștere, oricât ar fi ea de folositoare și de necesară, nu ne poate da un răspuns *integral* la întrebarea pusă la începutul acestui capitol, asupra sensului *aducerii-aminte* de Cina cea de Taină, care alcătuiește din vechime partea intrinsecă a rugăciunii de mulțumire. Ceva mai mult, eliberându-se de deformările scolastice cu ajutorul cercetărilor istorice, apare un nou pericol – acela al reducerii istorice. Metoda istorică are convingerea, conștientă sau inconștientă, că e în stare nu numai să descopere sensul și conținutul Euharistiei, dar chiar că ea singură poate să-l și realizeze. În știința contemporană a istoriei – care pretinde o cunoaștere deplină – noi avem de-a face, vai, tot cu același raționalism scolastic, adică încrederea că rațiunea umană singură poate garanta prin ea însăși infailibilitatea sa. Și oare mai trebuie să dovedim că de fapt cea mai „științifică" istorie nu este niciodată până la capăt lipsită de o ipoteză, ci totdeauna – atât în întrebări, cât și în răspunsuri – depinde, chiar inconștient, de convingerea celui care pune întrebarea, adică a istoricului? În ceea ce privește creștinismul, dovada cea mai bună a acestui raționalism e acea îngrămădire de tâlcuiri „științifico-istorice" atribuite Bisericii primare, credinței și vieții ei, care au marcat epoca triumfului metodei istorice, triumful ei fiind tocmai reducerea. Căci tocmai prin această reducere se explică faptul că fiecare dintre aceste teo-

rii, care se proclamă cu încredere a fi ultimul cuvânt al științei, este discreditată foarte curând de istoria ce-i urmează, tot atât de încrezută și care are aceeași soartă.

De aceea, chiar recunoscând folosul incontestabil și necesitatea categorică a cercetării istorice în teologia liturgică, despre care nădăjduiesc că am scris destul de clar în lucrarea mea *Introducere în Teologia Liturgică*, totuși consider nedrept și dăunător a reduce Liturghia *la istoria* slujirii divine, care a înlocuit prizonieratul teologiei scolastice. Sunt convins că prin această limitare (reducere) a Liturghiei la istoria ei se vădesc, în primul rând, neputința, confuzia, discordia liturgiștilor în cea mai profundă criză liturgică dezlănțuită în zilele noastre în interiorul creștinismului. Nu există răspuns la experiențele liturgice pe care aceștia le introduc cu scopul de a „apropia" slujirea divină de „nevoile", de „ideile" și chiar de „cerințele" lumii contemporane, prin care dizolvă Liturghia, adaptând-o contemporaneității. Și nu există răspuns pentru că, acomodând mai întâi slujirea divină la istorie, ei înșiși au redus esența slujirii, dizolvând-o apoi în contemporaneitate și, astfel, au lipsit de sens chiar întrebarea despre esența veșnică și neschimbată a Liturghiei, de valoarea ei pentru Biserică, pentru om, pentru lume. Prin aceasta, ei au predat și orice reacție față de aceste experiențe în mâinile unui integralism steril, liturgic-analfabet.

IV

Toate acestea trebuiau spuse ca să justificăm din nou – de data asta față de aducerea-aminte euharistică – metoda care stă la baza acestei cercetări și care, după convingerea mea adâncă, e singura ce corespunde și răspunde atât la esența,

cât și la scopul teologiei liturgice. Răspunsul integral la întrebarea asupra sensului acestei aduceri-aminte, a Liturghiei ca *Taina Aducerii-aminte*, trebuie căutat în Euharistia însăși. Aceasta înseamnă a căuta răspunsul în neîntrerupta trăire, în identificarea acestei *trăiri* – nu personale, nu subiective –, ci a trăirii *bisericești* care este întrupată în sfânta lucrare euharistică și care se împlinește la fiecare săvârșire a ei.

Aici trebuie să menționăm că răspunsul integral nu înseamnă cunoaștere deplină, pe care ar dezvălui-o acest răspuns. Nouă nu ne este dat a cunoaște cu adevărat răspunsul întreg la nici o întrebare, nu numai datorită limitării noastre, ci fiindcă adâncimea tainei dumnezeiești, adâncimea Proniei Dumnezeiești despre lume și despre om este inepuizabilă și de aceea sunt inepuizabile și căutările noastre, întrebările noastre atât aici pe pământ, cât și în veșnicie. Dar chiar aici, în această viață pământească, noi suntem chemați să participăm la taina cerească, să fim părtași Cerului. Cunoașterea noastră însă este încă *în parte*, „căci noi în parte cunoaștem și în parte prorocim. Dar când va veni ceea ce este desăvârșit, atunci ceea ce este în parte va înceta... Acum noi vedem ca prin oglindă, prin ghicitură, iar atunci față către față; acum eu cunosc în parte, iar atunci voi cunoaște după cum sunt eu însumi cunoscut"... (I Cor. XIII, 9-12)

Dar iată că și acest *în parte* reprezintă adâncul, întreaga bucurie a credinței creștine și întreaga trăire a Bisericii; acest *în parte* face parte *din întreg*, se referă la el, mărturisește despre el, se luminează cu lumina lui și lucrează cu puterea lui. Dacă nouă nu ne e dat să cunoaștem răspunsul *integral* în lumea aceasta, el ne e totuși dăruit în Biserică – care „în lumea aceasta fiind nu este din lumea aceasta" și care ne dăruiește calea desăvârșită a apropierii de întreg, pentru a crește în el. Calea de intrare în trăirea Bisericii și părtășia la această trăire o

aflăm înainte de toate în *Taina tainelor* în care, de fiecare dată când o săvârșește Biserica, ni se dăruiește plinătatea trăirii, chiar dacă nu e înțeleasă până la capăt de nimeni și niciodată. Tocmai atingerea de Taina aceasta naște în noi dorința totdeauna vie de mai multă *plinătate*, de mai multă integritate, pentru a fi părtași mai desăvârșiți la ea și pentru a o înțelege.

V

La lumina trăirii euharistice ni se descoperă, în primul rând, aducerea-aminte liturgică a Cinei celei de Taină; aducerea-aminte este tocmai o parte a mulțumirii, este „nedespărțită" de ea, nu se poate „desprinde" de ea, căci numai înăuntrul ei fiind, ne descoperă nouă sensul ei cel adevărat.

Noi știm că prin mulțumire se împlinește sensul Euharistiei ca înălțarea Bisericii spre Prestolul ceresc, ca Taina Împărăției lui Dumnezeu. Cunoaștem, de asemenea, că spre această înălțare este îndreptată și duce întreaga Liturghie prin slujirea ei continuă, prin Taina Adunării, Taina Intrării, Taina Cuvântului, Taina Aducerii și, în sfârșit, prin Taina Mulțumirii. Știm, de asemenea, că întreaga Euharistie este în acest sens *aducere-aminte* de Hristos, e taina și trăirea prezenței Lui: a Fiului lui Dumnezeu Care S-a coborât din cer și S-a întrupat, pentru ca în Sine să ne înalțe la cer. El este Acela Care „ne adună pe noi în Biserică", El transformă adunarea noastră în intrare și în înălțare. El „ne deschide nouă mintea", ca să înțelegem Cuvântul Lui; El este „Cel ce aduce și Cel ce Se aduce", El face ca aducerea Lui să fie aducerea noastră, iar aducerea noastră să fie a Lui; El împlinește unitatea noastră ca unitate în iubirea Lui și, în sfârșit, El, cu mulțumirea Sa dăruită nouă, ne înalță pe noi la cer, ne descoperă accesul la Tatăl Său...

Aceasta înseamnă că *aducerea-aminte* și-a atins scopul, înfăptuind prin sine înălțarea Bisericii la cer și transformându-se în mulțumire, care *este* tocmai *realitatea* Împărăției. Noi putem să ne *aducem aminte* de această Împărăție, adică să o recunoaștem ca o *realitate* prezentă în „mijlocul nostru", pentru că atunci, în acea noapte, la Cina cea de Taină, Hristos a arătat-o și a încredințat-o.

„Și Eu vă încredințez vouă Împărăția precum Mi-a încredințat-o Mie Tatăl Meu, ca să mâncați și să beți la Cina Mea, în Împărăția Mea" (Lc. XXII, 29-30). În noaptea când lumea a căzut înrobită păcatului și morții, Cina cea de Taină a descoperit lumina dumnezeiască a Împărăției lui Dumnezeu, care nu este din lumea aceasta: iată sensul veșnic și realitatea eternă a acestui fenomen unic, care nu poate fi comparat cu nimic și nici nu poate fi redus la nici un alt eveniment!

Tocmai acest sens al Cinei celei de Taină se descoperă în trăirea euharistică a Bisericii, pe care ea îl cunoaște prin însăși înălțarea la acea realitate cerească, arătată și dăruită de Hristos pe pământ, odată pentru totdeauna, la Cina cea de Taină. Când ne apropiem de împărtășire, ne rugăm: „Cinei Tale celei de Taină, *astăzi*, Fiul lui Dumnezeu, părtaș mă primește." Aceasta este identificarea dintre ceea ce se săvârșește *astăzi* cu ceea ce s-a săvârșit *atunci* și este, în sensul deplin al cuvântului, identificare reală, căci *astăzi* noi suntem adunați în aceeași Împărăție, la aceeași Cină pe care *atunci*, în acea noapte de sărbătoare, a săvârșit-o Hristos cu cei „pe care i-a iubit până la sfârșit".

„Până la sfârșit i-a iubit" (In. XIII, 1). În trăirea euharistică și în Evanghelie, Cina cea de Taină este *sfârșitul* (τέλος), adică încoronarea, culminarea, împlinirea iubirii lui Hristos. Această Iubire alcătuiește esența întregii Lui slujiri, a propo-

văduirii, a minunilor, și cu această Iubire El se dă acum pe Sine Însuși, se dă pe Sine ca Unul Care este însăși Iubirea. De la cuvintele începătoare – „mult am dorit Eu să mănânc cu voi acest Paști" (Lc. XXII, 15) – și până la intrarea în Grădina Ghetsimani, totul la Cina cea de Taină – spălarea picioarelor, împărțirea Pâinii și a Potirului ucenicilor, ultima convorbire – sunt nu numai manifestări ale iubirii, ci descoperă *Iubirea Însăși*. De aceea Cina cea de Taină este (τέλος) culminarea, împlinirea *sfârșitului*, pentru că descoperă acea Împărăție a Iubirii pentru care a fost creată lumea și în care lumea își află *scopul* și împlinirea sa. Cu Iubire a creat Dumnezeu lumea, prin Iubire n-a părăsit-o când ea a căzut în păcat și în moarte, din Iubire L-a trimis în lume pe Fiul Său cel Unul-Născut, a trimis Iubirea Sa. Și iată acum, la această Cină, El descoperă și dăruiește această Iubire ca fiind Împărăția Sa, căci Împărăția Sa este *„rămânerea"* în Iubire: „După cum M-a iubit pe Mine Tatăl, așa v-am iubit și Eu pe voi, *rămâneți în Iubirea Mea*" (In. XV, 9).

VI

Prin urmare, acesta este răspunsul Liturghiei, al trăirii euharistice a Bisericii, la prima reducere (limitare) indicată de noi, care explică aducerea-aminte euharistică a Cinei celei de Taină ca o referire la instituirea Tainei, iar instituirea Tainei o reduce la stăpânirea și la puterea dăruite Bisericii de a preface pâinea și vinul în Trupul și Sângele lui Hristos.

În lumina celor de mai sus, tâlcuirea aceasta își demască întreaga insuficiență, întrucât nu corespunde cu trăirea Bisericii. Insuficiență nu pentru faptul că afirmă *realitatea* Trupului și a Sângelui lui Hristos în Darurile euharistice, ci pentru

că, ruptă fiind de trăirea integrală a Bisericii, exclude ceea ce nu vede, nu aude și deci *nu cunoaște*. Această tâlcuire exclude tocmai ceea ce este principal: *cunoașterea* euharistică de la Cina cea de Taină ca descoperirea deplină a Împărăției lui Dumnezeu și, ca urmare, *începutul* Bisericii, începutul ei ca viață nouă, ca Taină a Împărăției.

Prefacerea de către Hristos, la Cina cea de Taină, a *sfârșitului în început*, a Testamentului Vechi în cel Nou, noi o numim cu un cuvânt slab și neputincios „instituire", un cuvânt care numai prin pronunțarea lui ne trage în jos la un sens juridic, la o reducere instituțională. La Cina cea de Taină, Hristos nu a *instituit* „puterea" și „dreptul" de a preface pâinea și vinul, ci a instituit Biserica. A instituit Împărăția Sa, pe care a încredințat-o ucenicilor și tuturor „celor care cred după cuvântul lor", Împărăție care este *rămânerea în Iubirea Lui*. „Poruncă nouă vă dau vouă, să vă iubiți unul pe altul." Această poruncă e nouă, pururea nouă, pentru că ea este Însuși Hristos, este Însăși Iubirea lui Dumnezeu care se dăruiește nouă, pentru ca noi, *cu această Iubire*, să ne iubim unul pe altul: „Cum v-am iubit Eu pe voi, și voi să vă iubiți unul pe altul" (In. XIII, 34). Acest Testament Nou întru Hristos, al Iubirii lui Dumnezeu, este tocmai Biserica.

Într-adevăr, instituirea Euharistiei s-a săvârșit la Cina cea de Taină, dar nu ca o „altă" instituire, deosebită de cea a Bisericii, fiindcă instituirea Euharistiei ca Taină a Bisericii e înălțarea Bisericii la cer, e ca o autoîmplinire a ei la Cina lui Hristos, în Împărăția Lui. Cina cea de Taină, Biserica și Euharistia sunt „legate" între ele nu cu o legătură pământească de cauză-efect, la care se reduce atât de adesea „instituirea"; toate trei – Cina, Biserica, Euharistia – sunt legate prin *referirea* lor comună și unică la Împărăția lui Dumnezeu. Împărăția lui Dumnezeu

descoperită la Cina cea de Taină este *dăruită* Bisericii spre *aducere-aminte* – de prezența și de lucrarea Ei – în Euharistie.

Numai prin referire la această legătură – la împlinirea și la lucrarea ei – ni se descoperă sensul cel adevărat al Tainei celei mai profunde și mai pline de bucurie a întregii noastre credințe: prefacerea în Euharistie a darurilor noastre în Trupul și în Sângele lui Hristos, care este *Taina Sfântului Duh*. Despre aceasta urmează să vorbim în capitolul următor.

VII

Mai întâi însă trebuie să ne oprim la răspunsul pe care îl dă chiar Euharistia – prin trăirea euharistică a Bisericii – la a doua reducere (limitare), și anume: la identificarea aducerii-aminte a Cinei celei de Taină cu aducerea-aminte a suferințelor Crucii și a morții lui Hristos și, ca urmare, explicarea Euharistiei ca taina jertfei de pe Golgota.

Vom spune de la început că legătura dintre Cina cea de Taină și patimile de bunăvoie ale lui Hristos, care stă la baza acestei „reduceri", nu a fost niciodată contestată de Biserică, ea a fost atestată nu numai de întreaga tradiție liturgică, ci chiar de Evanghelie. După Evanghelie, Hristos săvârșește Cina cea de Taină „înaintea patimilor Sale" (In. XXII, 17), știind că a sosit ceasul lor (v. In. XIII, 1). Ultimul Său cuvânt de rămas-bun cu ucenicii – când le-a dat porunca Sa cea nouă – îl începe la Cină, îl continuă și îl împlinește în drum spre Grădina Ghetsimani („sculați-vă, să mergem de aici", In. XIV, 31), așa încât ieșirea, apropierea de cruce, ne sunt arătate ca o culminare a Cinei de Taină. Despre această legătură, repet, mărturisește chiar rugăciunea euharistică în care Cina cea de Taină e strâns legată de aducerea-aminte de Cruce.

Aici nu este vorba de o legătură oarecare, ci de tâlcuirea ei teologică. Toate cele spuse despre această legătură justifică oare înțelegerea Euharistiei și interpretarea aducerii-aminte doar ca un *mijloc* de actualizare sacramentală a jertfei de pe Golgota? Și e drept oare ca Cina de Taină să fie interpretată doar ca actul prin care Hristos, prevăzând jertfa Sa de pe Golgota, a preînchipuit-o, instituind „forma" ei sacramentală, pentru ca roadele mântuitoare ale jertfei să poată fi date totdeauna credincioșilor prin Taină?

În lumina celor spuse mai sus, despre trăirea euharistică și „cunoașterea" Cinei celei de Taină, noi putem și trebuie să răspundem negativ la aceste întrebări. Acest punct de vedere e nedrept, fiindcă se definește tot prin aceeași *separare*, prin ruperea aducerii-aminte euharistice de lucrarea sfântă în integritatea ei, despre care știm că este îndreptată *în întregime* spre aducerea-aminte, că *totul* duce spre ea ca spre împlinirea ei.

Chiar și sensul întreg, întreaga bucurie infinită a acestei aduceri-aminte de Cina cea de Taină nu este „mijloc", ci e descoperire, și chiar mai mult decât descoperire, e prezența și darul *scopului* însuși: este prezența acelei Împărății pentru care Dumnezeu a creat lumea, pentru care este chemat și predestinat omul; Dumnezeu-Tatăl, „în ultimele zile", a arătat în Fiul Său cel Unul-Născut această Împărăție a iubirii Tatălui față de Fiul, a iubirii Fiului față de Tatăl și a darului iubirii date prin Duhul Sfânt credincioșilor: „Eu în ei și Tu în Mine, ca ei să fie în chip desăvârșit una... ca iubirea cu care Tu M-ai iubit pe Mine să fie în ei, și Eu în ei" (In. XVII, 23-26).

De aceea am numit noi Cina cea de Taină eveniment culminant, fiindcă, descoperindu-ne scopul, ne descoperă sfârșitul. Acest sfârșit este Împărăția lui Dumnezeu care „nu este din lumea aceasta", nu este *a lumii*, deși descoperirea ei se

săvârșește în „lumea aceasta". „Eu nu mai sunt în lume", spune Iisus Hristos la Cina cea de Taină (In. XVII, 10). Prin urmare, El nu mai este în lume și slava pe care El o arată și o dă ucenicilor în acea noapte, la Cină, „nu este din lume" („și slava pe care Tu Mi-ai dat-o Mie, le-am dat-o lor" – In. XVII, 22). Cina cea de Taină culminează slujirea pământească a lui Hristos. Despre aceasta mărturisește Însuși Hristos în cuvântul Lui de rămas-bun și în rugăciunea arhierească: „Acum S-a proslăvit Fiul Omului și Dumnezeu S-a proslăvit în El" (In. XIII, 31). „Eu Te-am *proslăvit* pe Tine pe pământ, lucrul pe care Mi l-ai dat să-l fac *l-am săvârșit*" (In. XVII, 4).

Deci, tot ceea ce săvârșește Hristos după Cina cea de Taină și tot ceea ce amintește rugăciunea euharistică după aceasta se descoperă și în această rugăciune, se descoperă în credința și în trăirea Bisericii, ca fiind *urmarea* acestei descoperiri a Împărăției, ca fiind *biruința* primă, hotărâtoare și mântuitoare a Împărăției în lume și asupra lumii.

VIII

Hristos a fost răstignit „de lumea aceasta", de păcatul, de răutatea, de lupta ei împotriva lui Dumnezeu. În istoria pământească, în timpul nostru pământesc, inițiativa Crucii aparține păcatului, după cum îi aparține și acum fiecăruia dintre noi, căci prin păcatele noastre „Îl răstignim din nou în noi pe Fiul lui Dumnezeu și-L batjocorim" (Evr. VI, 6).

Dacă Crucea – arma pedepsei infame – a devenit simbolul cel mai sfânt al credinței noastre, al nădejdii și al iubirii, dacă Biserica nu încetează a proslăvi puterea ei de nepătruns și de nebiruit, dacă vede în Cruce „frumusețea universală" și „vindecarea făpturii" și mărturisește că „prin Cruce a venit bucurie la

toată lumea", acestea desigur fiindcă Hristos, cu aceeași Cruce care reprezintă esența păcatului *prin lupta împotriva lui Dumnezeu*, a biruit acest păcat: fiindcă, prin moartea pe Cruce, care împărățește în lume și părea că triumfă ca o ultimă biruință, a fost distrusă moartea însăși; în sfârșit, fiindcă din adâncul acestei biruințe a Crucii a răsărit bucuria Învierii.

Dar ce transformă mereu Crucea în această biruință, dacă nu iubirea lui Hristos, aceeași Iubire Dumnezeiască pe care a arătat-o și a dăruit-o El la Cina cea de Taină, ca esența și slava Împărăției lui Dumnezeu? Și unde, dacă nu la Cina cea de Taină, s-a săvârșit acea autodăruire întreagă și deplină a acestei Iubiri, care în „lumea aceasta" a determinat *Crucea*: trădarea, răstignirea, patimile și moartea ca fiind *inevitabile*?

Tocmai despre această legătură dintre Cina cea de Taină și Cruce, despre legătura lor ca descoperire a Împărăției lui Dumnezeu și biruința ei mărturisește și Evanghelia, și slujirea divină bisericească, dar mai ales slujbele, uimitoare prin profunzimea lor, din Săptămâna Patimilor. Aceste slujbe se referă tot timpul la Cina cea de Taină, la acea noapte care o înconjoară din toate părțile și în care strălucește în chip deosebit lumina ce sărbătorește Iubirea. Cina a fost parcă pregătită din veac în „foișorul cel mare", în care Hristos a săvârșit-o cu ucenicii Săi. Aceasta este noaptea păcatului, noaptea ca esență a „lumii acesteia". Și iată, acum ea se îngustează până la limită, se pregătește să înghită și această ultimă lumină ce luminează în ea. Deja „prinții omenești s-au adunat la un loc împotriva Domnului și Hristosului lor", s-au plătit treizeci de arginți – prețul trădării; mulțimea, incitată de conducătorii ei, iese cu arme la drumul ce duce la Grădina Ghetsimani.

Cu acest întuneric – și aceasta este foarte important pentru înțelegerea bisericească a Crucii – este învăluită chiar și

Cina cea de Taină. Hristos cunoaște că „mâna celui care-L vinde stă cu El la masă" (Lc. XXII, 21). Tocmai de la Cina cea de Taină, din lumina ei, *„luând bucata"*, iese Iuda în această noapte îngrozitoare, iar la scurt timp iese și Hristos. Dacă în slujbele din Joia Mare, ziua propriu-zisă a amintirii Cinei de Taină, bucuria se împletește permanent cu tristețea, dacă Biserica amintește iarăși și iarăși nu numai de lumină, dar și de întunericul ce a învăluit-o, aceasta pentru că, în dubla *ieșire* a lui Iuda și apoi a lui Hristos, din aceeași lumină în același întuneric, Biserica vede și cunoaște *începutul* Crucii, atât ca taină a păcatului, cât și ca taină a biruinței împotriva lui.

Taina păcatului. Ieșirea lui Iuda este limita și culmea acelui *păcat*, care își are începutul în Rai și a cărui esență este căderea iubirii omului de la Dumnezeu, întrucât cu această iubire omul s-a ales pe sine, iar nu pe Dumnezeu. Prin această cădere începe păcatul, prin el se definește dinăuntru întreaga viață, întreaga istorie a lumii ca lume căzută, ca „lumea aceasta" care întru cel rău zace, ca împărăția prințului acestei lumi. Acum, prin ieșirea lui Iuda – apostol și trădător – în această istorie a păcatului – a iubirii oarbe, intervertite, căzute –, iubirea a devenit *furt*, căci viața dată de Dumnezeu pentru comuniune cu El a fost furată „pentru sine" și ajunge acum la capăt. Sensul mistic, îngrozitor al acestei ieșiri este *asemenea celei din Rai* – Iuda iese, fuge din „Rai" și se izgonește din el. El a fost prezent la Cina de Taină, Hristos i-a spălat picioarele, el a primit în mâinile lui pâinea iubirii lui Hristos, în această pâine lui i S-a dat Însuși Hristos. El a văzut, a auzit, a pipăit cu mâinile Împărăția lui Dumnezeu. Și iată, asemenea lui Adam, înfăptuind păcatul originar al lui Adam, ducând întreaga logică îngrozitoare a păcatului până la limita lui, el *n-a voit* Împărăția lui Dumnezeu. În Iuda, „lumea aceasta", voința ei de a lupta împotriva lui Dumnezeu, iubirea ei căzută a devenit mai puternică. Și această voință, în virtutea aceleiași logici îngrozitoare, a devenit inevitabil voința *de a-L ucide pe Dumnezeu*. După Cina de Taină, Iuda *nu a avut încotro să meargă* decât în întunericul uciderii lui Dumnezeu. Când se va săvârși această voință, atunci se va epuiza și viața cu care „trăiește" și atunci Iuda nu va mai avea *altă* ieșire decât în autonimicire și moarte...

Taina biruinței. Întru Hristos, Care prin dăruirea Sa a arătat la Cina cea de Taină Împărăția Sa și slava ei, în noaptea „lumii acesteia", iese *însăși această Împărăție*. După Cina cea de Taină, Hristos de asemenea *nu are încotro ieși* decât la întâlnirea, la duelul mortal cu păcatul și cu moartea, căci nu pot „coexista" cele două Împărății – Împărăția lui Dumnezeu și împărăția prințului acestei lumi. Dumnezeu L-a dat pe Fiul Său cel Unul-Născut ca să distrugă stăpânirea păcatului și a morții, să întoarcă la Sine făptura Sa, furată de la El de diavol, și să mântuiască lumea. În acest fel, prin descoperirea Împărăției Iubirii la Cina cea de Taină, Hristos Însuși *Se condamnă* la Cruce. Prin Cruce, Împărăția lui Dumnezeu – descoperită tainic la Cină – intră în „lumea aceasta" și, prin această intrare, se transformă în luptă și în biruință.

IX

Aceasta este cunoașterea, aceasta este trăirea inițială a Crucii în Biserică, mărturisită de întreaga tradiție liturgică și, înainte de toate, de *aducerea-aminte* euharistică.

„Așadar – continuă rugăciunea de mulțumire –, aducându-ne aminte de această poruncă mântuitoare și de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce, de groapă, de învierea cea de-a treia zi, de suirea la ceruri, de șederea cea de-a dreapta și de cea de-a doua și slăvita iarăși venire..."

Această enumerare, în care – subliniem – Crucea nu e separată, nu e contrapusă altor fapte amintite, ci alcătuiește împreună cu ele parcă un singur șir de înălțare, este, în acest fel, aducerea-aminte a singurei biruințe obținute în Hristos de Împărăția lui Dumnezeu asupra lumii acesteia. Biruința aceasta se realizează printr-un șir de biruințe, fiecare împlinindu-se pe sine în cea următoare; este actul apropierii biruitoare spre acel sfârșit, când Hristos „va preda Împărăția lui Dumnezeu și Tatălui..., ca Dumnezeu să fie totul în toate" (I Cor. XV, 24-28).

Iubirea jertfitoare a lui Hristos este unica *jertfă* care unește toate aceste biruințe într-o singură unitate, le transformă într-o unică biruință, toate fiind aduse în întregime de Hristos.

Față de această jertfă a lui Hristos – unică și atotcuprinzătoare – se descoperă prejudiciul făcut de teologia școlară, care „dezmembrează" unitatea jertfei, identificând jertfa adusă de Hristos numai cu suferința și moartea pe Cruce.

Prejudiciul acesta provine, în primul rând, din înțelegerea unilaterală, juridică a ideii de jertfă ca act de *răscumpărare* raportat la rău și la păcat, care astfel – prin esența sa – „necesită" suferință și, la capătul ei, moarte. Înțelegerea aceasta – despre care am vorbit la capitolul „Euharistia ca Taina Aducerii" – este unilaterală și prin aceasta falsă. În esența sa, jertfa este legată nu de păcat și de rău, ci de *iubire*; jertfa este autodescoperirea și autorealizarea iubirii. Nu există iubire fără jertfă, căci iubirea e jertfa de a te dărui altuia, de a-ți pune viața pentru altul, de a împlini ascultarea altuia. Dacă în lumea aceasta jertfa e legată cu adevărat și inevitabil de suferință, aceasta nu pentru esența jertfei, ci pentru esența lumii acesteia care întru cel rău zace, care a căzut din iubire, din esența ei.

Despre toate acestea am vorbit mai înainte și nu e nevoie să le repetăm aici. Pentru noi e important numai că în trăirea euharistică a Bisericii, în trăirea Euharistiei ca jertfă, această jertfă cuprinde în sine întreaga viață a lui Hristos, întreaga Lui slujire, căci jertfa este Însuși Hristos. Hristos este Iubirea desăvârșită și, ca urmare, este și Jertfa desăvârșită. Jertfă nu numai în slujirea Sa mântuitoare, ci înainte de toate în *starea Sa de Fiu* din veșnicie, ca autodăruire în iubirea și în ascultarea desăvârșită față de Tatăl. Fără să ne temem a veni în contradicție cu învățătura clasică despre atotfericirea dumnezeiască, noi putem ridica taina la Însăși Viața Sfintei Treimi și, ceva mai mult, a contempla Însăși atotfericirea Dumnezeiască în desăvârșirea Preasfintei Treimi, ca autodăruirea desăvârșită Unul Altuia, a Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh, ca Iubire desăvârșită și, de aceea, ca Jertfă desăvârșită.

Această jertfă din veșnicie Fiul o aduce Tatălui, transformând-o în ascultare față de Tatăl, în autodăruire *pentru viața lumii*. Fiul o aduce prin înomenire, prin primirea naturii umane, devenind pentru vecii vecilor Fiul Omului; o aduce primind botezul lui Ioan și, întru el, luând asupra Sa întregul păcat al lumii; o aduce prin propovăduirea și prin minunile Sale. Această aducere o împlinește la Cina cea de Taină, prin descoperirea și dăruirea Împărăției lui Dumnezeu ucenicilor Săi, ca Împărăția autodăruirii desăvârșite, a iubirii desăvârșite, a jertfei desăvârșite.

Dar pentru că această aducere se săvârșește în „lumea aceasta", pentru că ea întâmpină dintru început opoziția păcatului sub toate manifestările lui – de la sângele pruncilor uciși de Irod, de la necredința și puțina credință a lumii până la ura neîmpăcată a cărturarilor și a fariseilor –, de aceea toată această aducere, încă de la început, este *Cruce*: suferința și acceptarea ei, lupta morală și biruința ei, *Răstignirea* în sensul cel mai adânc al acestui cuvânt. „Și a început a se zbuciuma și mâhni"

– se spune în această ultimă luptă, în extenuarea din noaptea trădării din Grădina Ghetsimani. Dar acest zbucium și mâhnire sunt din cauza păcatului ce-L înconjura pe Hristos, mâhnirea este din cauza necredinței „alor Săi", la care El a venit, sunt proprii întregii vieți, întregii slujiri a lui Hristos. Nu la întâmplare, în zilele prăznuirii Nașterii lui Hristos, pregătindu-se pentru sărbătorirea bucuroasă a Întrupării, Biserica săvârșește o preînchipuire a Săptămânii Patimilor, contemplând în bucuria întrupării și inevitabila Cruce implântată în ea.

Întrucât toată slujirea pământească a lui Hristos este o aducere în „lumea aceasta" a Jertfei de iubire din Veșnicie „pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire", toată slujirea Sa în lumea aceasta este Cruce. Culminată cu bucurie, ca dar al Împărăției lui Dumnezeu la Cina cea de Taină, slujirea culminează pe Cruce ca luptă și biruință: aceeași aducere, aceeași jertfă, aceeași biruință. Și, în sfârșit, prin Cruce și fiind Cruce, aducerea, taina și biruința ni se transmit, ni se dăruiesc nouă celor care suntem în lumea aceasta, pentru că în lumea aceasta și, înainte de toate, în noi înșine, numai prin Cruce se săvârșește înălțarea în bucurie și în plinătatea Împărăției încredințate nouă.

X

Numai prin Cruce... În adevăr, cu toate cele spuse în acest capitol și chiar cu toată străduința noastră, eu încerc să vorbesc în cuvinte neputincioase și insuficiente despre esența Bisericii, ca înălțare la cer, în bucuria Împărăției lui Dumnezeu, și despre Euharistie, ca Taina acestei înălțări. Cuvintele despre plinătate și bucurie ar fi într-adevăr fără rost, dacă ele nu ar fi raportate chiar de Biserică prin Euharistia însăși – la Cruce,

care este calea unică a acestei înălțări, este mijlocul nostru de participare la Cruce.

„Prin Crucea Domnului nostru Iisus Hristos, lumea este răstignită pentru mine și eu pentru lume" (Gal. VI, 14). Mai trebuie oare să argumentăm că, în aceste cuvinte, Apostolul Pavel arată esența vieții creștine în a-L urma pe Hristos? *Lumea este răstignită pentru mine*: dacă a-L urma pe Hristos înseamnă iubirea ca răspuns la iubirea Lui, înseamnă jertfa ca răspuns la jertfa Lui, atunci, în lumea aceasta, a-L urma nu poate fi decât eroismul lepădării permanente de lume, de egoismul și de mândria ei, lepădarea de „voința" ei care e „pofta trupului, pofta ochilor și mândria vieții". *Eu sunt răstignit pentru lume*: iar taina aceasta nu poate fi decât răstignirea mea, căci lumea aceasta nu e numai în afară de mine, ci, înainte de toate, este în mine însumi, în acel Adam vechi din mine, cu care viața cea nouă – dăruită mie de Hristos – duce o luptă de moarte, care nu încetează niciodată de-a lungul peregrinării noastre pământești.

„În lume necazuri veți avea" (In. XVI, 33). Acest necaz, această suferință o cunoaște fiecare dintre noi dacă, în oricât de mică măsură, Îl urmează pe Hristos, dacă Îl iubește și se predă pe sine Lui. Această Cruce este suferință. Dar acest necaz, prin iubire și autodăruire, se transformă în bucurie, deoarece recunoaște că este co-răstignire cu Hristos, acceptarea Crucii Lui și deci participare la biruința Lui. „Îndrăzniți, Eu am biruit lumea!" (In. XVI, 22).

Iată de ce *aducerea-aminte* euharistică, fiind aducere-aminte de Împărăția lui Dumnezeu – descoperită și încredințată la Cina cea de Taină –, este prin aceasta și aducerea-aminte a Crucii nedespărțite de Împărăție, a Trupului lui Hristos, care pentru noi se frânge, a Sângelui lui Hristos care pentru noi se

varsă. Iată de ce *numai prin Cruce* darul Împărăției lui Dumnezeu se transformă în primirea lui, iar descoperirea lui în Euharistie se transformă în înălțarea noastră la cer, în participarea noastră la Cina lui Hristos în Împărăția Lui.

XI

Taina Adunării, Taina Aducerii, Taina Înălțării, Taina Mulțumirii și, în sfârșit, Aducerea-aminte reprezintă Taina unică a Împărăției lui Dumnezeu, Jertfa unică a iubirii lui Hristos. De aceea, taina descoperirii este darul vieții noastre ca jertfă. Viața noastră Hristos a adus-o în Sine și a restituit-o lui Dumnezeu-Tatăl. Pentru viața de jertfă, pentru viața iubirii a fost creat omul. El a pierdut-o și nu poate avea o altă viață în starea lui căzută de la iubirea lui Dumnezeu. Această viață – jertfa ca viață și viața ca jertfă – Hristos a descoperit-o în autodăruirea iubirii Sale, a dăruit-o ca înălțare în Împărăția lui Dumnezeu și în părtășie la Împărăție.

Despre această jertfă, devenită a noastră întru Hristos, despre plinătatea ei atotcuprinzătoare mărturisesc și arată cuvintele cu care culminează *aducerea-aminte* euharistică:

„Ale Tale dintru ale Tale,
noi Îți aducem Ție
de toate și pentru toate"...

Cu aceste cuvinte culminante, *sfârșitul* se transformă în *început*, într-un început veșnic, căci înnoirea veșnică a totului o descoperă și o împlinește prin venirea Sa Mângâietorul, Duhul Sfânt.

CAPITOLUL XI

Taina Duhului Sfânt

...iar pe noi pe toți, care ne împărtășim
dintr-o Pâine și dintr-un Potir, să ne unești unul cu altul prin
împărtășirea Aceluiași Sfânt Duh.
(Liturghia Sfântului Vasile cel Mare)

I

Acum am ajuns la culmea lucrării sfinte euharistice. Totul este spus, totul este amintit înaintea Prestolului lui Dumnezeu, mulțumirea este adusă pentru toate și iată rugăciunea cu care se săvârșește înălțarea, această jertfă de laudă care acum se adresează Tatălui, cu rugămintea de a-L trimite pe Duhul Sfânt „asupra noastră și asupra Darurilor puse înainte":

„...încă aducem Ție
această slujbă cuvântătoare și fără sânge
și cerem, și Te rugăm, și cu umilință la Tine cădem,
trimite Duhul Tău cel Sfânt
peste noi și peste aceste Daruri ce sunt puse înainte.
Și fă pâinea aceasta, cinstit Trupul Hristosului Tău,
iar ceea ce este în potirul acesta, cinstit Sângele
Hristosului Tău,
Prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt,

pentru ca să fie celor ce se vor împărtăși
spre trezirea sufletului,
spre iertarea păcatelor,
spre împărtășirea cu Sfântul Tău Duh...
nu spre judecată sau spre osândă."

Tocmai pentru că am ajuns pe această culme, este necesar a aduna laolaltă tot ce am vorbit în capitolele precedente și ne-a condus până la ea. Căci însuși textul Liturghiei, citat mai sus, leagă *epicleza* – chemarea Sfântului Duh – de prefacerea Darurilor euharistice în Trupul și în Sângele lui Hristos.

Acum știm, legătura aceasta se tâlcuiește în mod diferit: în tradiția scolastică apuseană e interpretată ca o rugăciune ce conține în sine „formula care săvârșește Taina", iar în Răsăritul ortodox, ca rugăciunea cu care culminează sfânta lucrare euharistică: aducerea, mulțumirea, aducerea-aminte – ca împlinirea întregii Liturghii Dumnezeiești în prefacerea euharistică a Sfintelor Daruri.

Învățătura apuseană a pătruns treptat în Răsărit și, parțial, a fost primită. Spun „parțial", fiindcă pe de o parte Răsăritul ortodox a respins în întregime învățătura latină despre „cuvintele instituționale" ca fiind *cauza* prefacerii. Pe de altă parte însă, „n-a respins-o până la capăt", căci rugăciunea epiclezei a început să fie tâlcuită și în teologia ortodoxă ca „formula care săvârșește Taina".

Disputa seculară despre epicleză, despre locul ei în Liturghie s-a transformat de fapt în disputa asupra a două „momente" ale prefacerii, separate liturgic unul de altul nu prin minute, ci prin secunde. În acest fel se explică, probabil, că, spre deosebire de disputele mari dogmatice, care au tulburat epoca Sfinților Părinți, problemele epiclezei, prefacerii Sfintelor Daruri și teologiei Tainelor nu au trezit un interes deosebit în Răsărit. Nici în Apus, nici în Răsărit nu se punea la îndoială *realitatea* prefacerii Darurilor, dar interpretarea apuseană a Tainelor pătrundea *treptat* în viața Bisericii din Răsărit, iar poporul bisericesc parcă nu o observa. În exterior, ritualul și rugăciunile rămâneau cele obișnuite, *ale sale* proprii, dar *de facto*, interpretarea apuseană a Tainelor și, în primul rând, a Euharistiei s-a întronat în manualele noastre și a pătruns în „catehism", fără ca majoritatea credincioșilor, inclusiv teologi și ierarhi, să simtă schimbarea produsă.

II

Sunt convins că a venit vremea de a re-cunoaște necesitatea acestei schimbări și a înțelege că aici nu e vorba de detalii secundare, ci de ceva esențial pentru Biserica și pentru viața noastră creștină. Pentru ortodocși, tâlcuirea Euharistiei are la bază pentru totdeauna cuvintele Sfântului Irineu din Lyon: „Învățătura noastră concordă cu Euharistia, iar Euharistia, la rândul său, confirmă învățătura noastră" (*Adv. Haeresis,* IV, 18). Tot ceea ce privește Euharistia privește Biserica și tot ceea ce privește Biserica privește Euharistia și amândouă *se verifică* prin această legătură reciprocă.

Tocmai această legătură reciprocă inițială pare că *s-a rupt* prin răspândirea noii înțelegeri a Tainelor, care a pătruns în Biserică după ce s-a desprins de tradiția Sfinților Părinți. Euharistia, care era înțeleasă în Biserica veche ca Taina unității, ca Taina înălțării Bisericii și împlinirea ei la Cina Domnului în Împărăția Lui, a început să fie înțeleasă și definită în noua învățătură *ca unul* din mijloacele de sfințire a credincioșilor. Aceasta se poate vedea și mai clar în transformarea *împărtășirii* dintr-un act bisericesc, sobornicesc, din împlinirea noastră

ca mădulare ale Bisericii, ale Trupului lui Hristos, într-un act personal de evlavie care, pentru mireni, este dirijat nu de Biserică, ci de evlavia personală și de „alegerea" celui care se împărtășește.

La Liturghie, noi continuăm să ne rugăm:

„iar pe noi pe toți, care ne împărtășim dintr-o Pâine și dintr-un Potir,
să ne unești unul cu altul prin împărtășirea Aceluiași Sfânt Duh"...

Dar în ce constă această Unitate în Liturghiile noastre lipsite de cei care se împărtășesc? Noi ne rugăm și la începutul, și la sfârșitul Liturghiei: „Plinătatea Bisericii Tale păzește-o", dar despre care plinătate e vorba? Și cum putem înțelege cuvintele adresate nouă de către Apostolul Petru: „Voi sunteți semințe aleasă, preoție împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu, ca să vestiți în lume desăvârșirile Celui care v-a chemat pe voi din întuneric la lumina Sa cea minunată"? (I Ptr. II, 9)

Nu vom repeta aici cele spuse mai sus despre alte urmări ale acestei metamorfoze a Euharistiei și ale înțelegerii ei pentru Biserică. Cred că sunt suficiente cele spuse, pentru a înțelege că aici avem de-a face cu prejudiciul adus și, prin urmare, cu intervertirea tradiției liturgice a Bisericii, a *Lex orandi* a Bisericii. Mai mult decât toate, avem nevoie de întoarcerea la această tradiție, la restabilirea ei în perspectiva și în esența ei autentică.

III

Aceasta ne duce la *multiple părți* din Liturghia Dumnezeiască, despre care am afirmat că și *prin ele* se săvârșește Euharistia.

Liturghia – ca taină – începe cu pregătirea Sfintelor Daruri și cu *adunarea în Biserică*. După adunare, urmează *intrarea* (vohodul) și buna vestire a Cuvântului lui Dumnezeu, după care urmează *aducerea*, adică punerea Darurilor euharistice pe Sfânta Masă. După *sărutarea păcii* și mărturisirea credinței, începe *anaforaua*: înălțarea Darurilor în rugăciunea de mulțumire și de aducere-aminte. Anaforaua culminează cu *epicleza*, adică rugăciunea ca Dumnezeu să trimită Duhul Sfânt și să arate pâinea și vinul aducerii noastre ca Trup și ca Sânge ale lui Hristos și să ne învrednicească pe noi să ne împărtășim cu ele.

Aceste părți diferite ale Liturghiei depind una de alta în întreaga ei lucrare sfântă, fapt negat de scolastica apuseană. Scolasticii *nu-i trebuie* tâlcuirea teologică a Euharistiei și vom aminti cuvintele lui Dom Vonier, citate în primele capitole, că Tainele alcătuiesc o realitate *sui-generis*, că ele se săvârșesc numai prin instituirea lor de către Hristos și nu depind de nimic altceva în Biserică. Dar în ce constă sensul acestei dispute, al acestui diferend? Ca să răspundem la această întrebare, trebuie să amintim că până la „prizonieratul apusean", Răsăritul ortodox nu separa Tainele într-un „obiect" deosebit de studiu și definire, nu le separa într-un tratat de teologie aparte. O atare separare nu aflăm nici în Liturghiile primare „de botez" și nici în „mistagogiile" care le-au înlocuit (Pseudo-Dionisie, Cuv. Maxim Mărturisitorul și alții). Cuvântul Taină nu a fost limitat prin identificarea lui la cele șapte Taine din zilele noastre. Acest cuvânt cuprindea în sine întreaga taină a mântuirii lumii și a omului de către Hristos și, în esență, cuprindea întregul conținut al credinței creștine. Părinții Bisericii înțelegeau Euharistia și ca descoperire, și ca împlinire atotcuprinzătoare – „de îngeri neștiută" –, însă nouă, poporul nou al lui Dum-

nezeu, descoperită în toată plinătatea ei harică. Nu mă opresc la explicarea marilor „mistagogii", fiindcă ele au înflorit când rânduiala și ritualul slujirii euharistice Dumnezeiești au ajuns în forma definitivă. Influența lor sau, mai bine zis, influența epigonilor ei – a lui Gherman din Constantinopol, a lui Simion din Tesalonic –, influență nu totdeauna binefăcătoare și „sănătoasă", a început să se răspândească în alegorii complexe, în simboluri lăturalnice etc. Pentru noi, e mai importantă mărturia pe care o aflăm în însăși evlavia Bisericii, în înțelegerea și în trăirea Euharistiei la poporul bisericesc. Conform acestei mărturii, fiecare mădular al Bisericii știa încă de la început, de la anunțarea diaconului: „Kairos!" („Vremea este a lucra Domnului!") și până la ultimul: „Cu pace să ieșim", că ei participă la o *lucrare obștească* unitară, la o unică realitate sfântă, identificându-se pe sine în întregime cu ceea ce arată, descoperă și dăruiește Biserica în momentul dat, prin înălțarea Sa spre Cina cerească a Împărăției.

Despre aceasta, repet, mărturisește însăși lucrarea sfântă. Terminând pregătirea Darurilor – proscomidia –, preotul cădește Darurile și le sărută. La intrare (vohod), proistosul *confirmă* că Dumnezeu ne-a învrednicit pe noi, smeriții și nevrednicii Săi robi, și „în ceasul acesta a sta înaintea slavei sfântului Tău jertfelnic", și apoi binecuvântează *tronul cel de Sus*: „Binecuvântat ești pe scaunul slavei Împărăției Tale"... În sfârșit, după sărutarea păcii, înainte de a spune cuvintele: „Hristos în mijlocul nostru, și este, și va fi", preotul sărută din nou Darurile aflate pe Sfânta Masă. Toate acestea sunt *reale* și, ca tot ce este *real*, sunt trăite de toți participanții la Liturghie.

Un alt teolog puritan întreabă: De ce se așază oamenii în genunchi în timpul Intrării celei Mari? Pâinea este încă pâine și vinul numai vin, nu „au devenit" încă Trupul și Sângele

lui Hristos. Credincioșii însă nu-și pun această întrebare, căci ei cunosc – dacă nu cu rațiunea, dar cu toată inima – că la Intrarea cea Mare se săvârșește însăși aducerea, și nu preînchipuirea ei alegorică, și că această aducere se săvârșește de către Hristos, căci El este „și Cel care aduce și Cel ce Se aduce, Cel ce primește și Cel ce Se împarte". Despre Liturghie se poate spune că este în întregime întru Hristos, că toată este Hristos cu noi și noi întru Hristos.

IV

Dar noi putem fi întrebați: oare cele spuse despre multiplele părți ale Liturghiei nu înseamnă că prefacerea Sfintelor Daruri în Trupul și Sângele lui Hristos se săvârșește *treptat*, pas cu pas, în așa fel încât, în cele din urmă, apare neclar când anume se săvârșește prefacerea? Întrebarea aceasta – pusă conștient sau inconștient – definește prin sine doctrina *consacrației*, adică formula săvârșirii Tainei, despre cum și când devin pâinea și vinul Trupul și Sângele lui Hristos. Această întrebare putea apărea însă numai în epoca în care s-au șters din teologia scolastică dimensiunea și esența eshatologică a credinței creștine. Iar aceasta ne pune în fața *problemei timpului*.

Liturghia se slujește pe pământ, ceea ce înseamnă că se săvârșește în timpul și în spațiul „lumii acesteia". Dar dacă se slujește pe pământ, ea *se săvârșește totuși în cer, în timpul cel nou al creației celei noi*, în timpul Duhului Sfânt. Pentru Biserică, problema timpului are o foarte mare însemnătate. Spre deosebire de *spiritualismul* mult răspândit în lume, care se bazează pe negarea timpului, pe tendința de *a ieși* din timp, de a-l identifica cu răul, pentru creștin, timpul, ca totul în creație,

este de la Dumnezeu și al lui Dumnezeu. Din primele cuvinte ale Cărții Facerii: „La început Dumnezeu a creat cerul și pământul" și până la cuvintele Apostolului Pavel: „Când a venit plinirea vremii" (Gal. IV, 4) și, în sfârșit, afirmația Sfântului Ioan Teologul: „Vine vremea și a și venit" (In. V, 25), nu sunt cuvinte *în afară* de timp, ci în timp și cu privire la el a sunat și sună mereu confirmarea dumnezeiască: „Și a văzut Dumnezeu că aceasta este bine!"

„Spiritualiștii" sunt contrazișii, „în istoria lumii" noastre, de *activiștii* al căror orizont spiritual este limitat la timp, la istorie, la rezolvarea problemelor sociale. Dacă „spiritualiștii" resping timpul, „activiștii" parcă nu simt căderea ontologică a timpului, nu simt că timpul nu numai că reflectă căderea lumii, dar este chiar „realitatea" acestei căderi, e triumful „morții și al timpului" care domnesc pe pământ. „Chipul lumii acesteia trece", și anume trece „timpul cel vechi", care e chipul trecător a tot ce e pământesc, în drum spre moartea inevitabilă.

Tocmai în acest timp căzut – și aici suferă un eșec atât spiritualiștii, cât și activiștii –, în această lume căzută a coborât Hristos prin înomenirea Sa; și, înomenit fiind, a vestit că s-a apropiat Împărăția lui Dumnezeu care vine, s-a apropiat mântuirea de păcat și de moarte, s-a apropiat „începutul unei alte vieți, viața cea veșnică". Și El nu numai că a vestit, ci cu suferința Sa de bunăvoie, cu răstignirea și cu Învierea Sa a înfăptuit această biruință în Sine și ne-a dăruit-o nouă.

În ziua Cincizecimii a coborât asupra Bisericii Duhul Sfânt, și cu El și în El a coborât *timpul cel nou*. Dar timpul cel vechi nu a dispărut și în exterior, în lume nu s-a schimbat nimic. Însă Bisericii lui Hristos – care trăiește în Duh și cu Duhul – i s-a dat porunca și puterea de a transforma timpul

vechi în *timpul cel nou*. „Iată, fac nouă toate" (Apoc. XXI, 5), și aceasta nu este *înlocuirea* celui vechi cu cel nou, nu provine nimic dintr-o „altă" lume. Este aceeași lume creată de Iubirea lui Dumnezeu, pe care noi o vedem și o primim în Duhul Sfânt, așa cum a fost creată de Dumnezeu – ca fiind „cerul și pământul pline de slava lui Dumnezeu".

Astfel, a fi într-un timp nou înseamnă a fi în Duhul Sfânt. „Eu am fost în Duh în zi de duminică" (Apoc. I, 10). Cuvintele acestea ale văzătorului tainic se pot aplica tuturor credincioșilor care trăiesc, într-o măsură cât de mică, prin agonisirea Sfântului Duh despre care a vorbit Cuviosul Serafim din Sarov că este esența și scopul vieții. În primul rând aceste cuvinte se pot aplica la izvorul acestei agonisiri, și anume la Liturghia Dumnezeiască. În aceasta și constă esența Liturghiei, ca să ne înalțe pe noi în Duhul Sfânt, și întru El să transformăm timpul cel vechi în timp *nou*.

Slujirea divină creștină și, mai ales, culmea acestei slujiri – Taina Euharistiei – nu se pot tâlcui în categorii de *cult*. Cultul nu e construit pe deosebirea dintre cel *vechi* și cel *nou*, ci pe deosebirea dintre „cel sfânt" și „cel profan". Cultul „sacralizează" și el însuși este rodul sacralizării. El separă în timp „zilele sfinte" și „perioadele", iar în spațiu, separă „locurile sfinte" și „părțile sfinte", dar toate acestea se săvârșesc în timpul cel „vechi", căci cultul este *static*, nu *dinamic*, și nu cunoaște un alt timp, pe cel nou.

Exemplul cel mai viu al cultului este opoziția făcută de primii creștini față de *templu*. Templul din timpuri imemoriale a fost „focarul" sacralizării. Ca urmare, una dintre principalele acuzații aduse creștinilor în epoca prigonirii a fost aceea de *ateism* și de lipsa unui *centru sfânt*. La această acuzație răspunde în Faptele Apostolilor primul mucenic, Sfântul

Ștefan. Mulțimii înfuriate, care îl lovea cu pietre, el îi vestește: „Cel Preaînalt nu locuiește în temple făcute de mâini, după cum spune proorocul: «Cerul este Tronul Meu și pământul așternut picioarelor Mele. Ce casă Îmi veți zidi Mie, zice Domnul, sau care este locul odihnei Mele? Nu mâna Mea a făcut toate acestea?»" Și, în momentul morții, Ștefan a exclamat: „Iată, văd cerurile deschise și pe Fiul Omului stând de-a dreapta lui Dumnezeu" (F.A. VII, 48-50, 56). Iar Sfântul Ioan Gură de Aur, în cuvântul despre *Cruce și Tâlhar*, spune: „Când a venit Hristos și a suferit în afară de oraș, El a curățit tot pământul, a făcut orice loc demn de rugăciune... Vrei să știi cum tot pământul *a devenit templu* și cum orice loc a devenit demn pentru rugăciune?"

Nu templul făcut de mână, ci cerul deschis, lumea transformată în templu și întreaga viață transformată în Liturghie: aceasta este baza lui *Lex orandi* creștină. Și noi numim până acum locașul – *biserică*, adică *adunare*, pentru că locașul a apărut nu din setea de „sacralizare" a unui loc, ci din trăirea euharistică a Bisericii, din trăirea *cerului pe pământ*.

V

Acum, în lumina celor spuse, ne vom strădui să înțelegem sensul *multiplelor părți* liturgice, ca și așa-zisa „necesitate liturgică", dar pentru aceasta trebuie să ne amintim că aceeași necesitate e înrădăcinată în Euharistie ca *Taina Aducerii-aminte*: „Aceasta să faceți întru pomenirea Mea." În aceste cuvinte, tradiția vede, pe drept cuvânt, instituirea Euharistiei la Cina cea de Taină. Însă greșeala, prejudiciul tâlcuirii școlare este că se referă cuvântul *Aceasta* exclusiv la prefacerea Darurilor euharistice în Trupul și Sângele lui Hristos și separă astfel instituirea de întregul Liturghiei. Dar esența Liturghiei și a multiplelor ei părți consta tocmai, de la început până la sfârșit, în *aducerea-aminte*, în descoperirea, în „epifania", în mântuirea lumii săvârșită de Hristos.

Aducerea-aminte din Euharistie este adunarea într-un singur tot a întregii trăiri a mântuirii, a *realității* depline date nouă în Biserică și care alcătuiește viața noastră. Noi trăim realitatea lumii ca fiind creația lui Dumnezeu, realitatea ei fiind mântuită de Hristos, realitatea acelui cer nou și pământ nou la care ne înălțăm prin Taina Înălțării în Împărăția lui Dumnezeu. A-și aduce aminte înseamnă *a ține minte* și a trăi *în această aducere-aminte*, a o primi și a o păstra. Dar cum să ții minte dacă „nu crezi"? Cum să trăiești cu cel nevăzut, cum să-l primești, cum să-l păstrezi și mai ales cum să-l păstrezi în plinătatea acestei trăiri? Creștinismul e întotdeauna *mărturisire, primire, trăire*. Însă în timpul „lumii acesteia" căzute și fărâmițate, aducerea-aminte integrală nu e posibilă altfel decât în succesiunea părților ei componente. Timpul cel vechi e orizontal, nu vertical; prin urmare, orice Liturghie este *aducere*, este restabilirea plinătății aducerii noastre aminte și „re-cunoașterea" ei. Am spus că Liturghia care se slujește pe pământ se săvârșește în cer, dar – și aceasta este foarte important – ceea ce se săvârșește în cer deja *există*, deja *s-a săvârșit*, deja este *dat*. Hristos S-a înomenit, a murit pe Cruce, a coborât în iad, a înviat din morți, S-a înălțat la ceruri, ni L-a trimis pe Duhul Sfânt. În Liturghia care ne este încredințată să o săvârșim „până ce El va veni" noi *nu repetăm* și *nu preînchipuim*, ci *ne înălțăm* în acea taină a mântuirii și a vieții celei noi săvârșită o dată, însă dăruită nouă „totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor". În această Euharistie cerească, veșnică și deasupra lumii, nu Hristos coboară la noi, ci noi ne înălțăm la El.

Putem asemăna Liturghia cu omul care luminează cu felinarul de mână – parte cu parte – clădirea cunoscută, frumoasă, dar ascunsă în întunericul nopții și, în aceste părți, identifică întreaga clădire în integritatea, unitatea și frumusețea ei. Tot așa și în Liturghia noastră, care se săvârșește pe pământ, dar se săvârșește totodată în cer. În ea se descoperă și ni se dăruiește taina mântuirii lumii de către Hristos în întreaga ei plinătate, iar în multiplele ei părți se împlinește Biserica și în ea triumfă „o altă viață, un început veșnic"...

VI

Liturghia se săvârșește de către Duhul Sfânt în *timpul nou*. Întreaga Liturghie – de la început până la sfârșit – este *epicleză*, este chemarea Sfântului Duh Care transformă tot ce se săvârșește în ea, transformând fiecare lucrare sfântă a ei în *ceea ce* ea ne arată și ne descoperă. Cu alte cuvinte, prin ceea ce arată Liturghia în timpul „lumii acesteia", ea este *simbol* și se exprimă în *simboluri*. Însă „simbol" în sensul în care am vorbit la începutul acestei cărți, unde am numit simbol realitatea ce nu poate fi exprimată, descoperită în categoriile „lumii acesteia", adică prin simțuri, empiric, văzut. Simbolul este acea realitate pe care noi, în alt loc, am numit-o *stare de taină*, de mister, proprie întregii creații a lui Dumnezeu, dar pe care omul a încetat s-o perceapă și s-o recunoască în „lumea aceasta" căzută.

De aceea, simbolul nu poate fi explicat și definit. El se înfăptuiește în *propria* realitate, „se actualizează" prin prefacerea sa în ceea ce arată, în ceea ce mărturisește, al cărui *simbol* este. Dar și această prefacere rămâne nevăzută, căci se săvârșește numai prin *credință*. Astfel se săvârșește în chip nevăzut prefacerea pâinii și a vinului în Sfântul Trup și Sânge ale lui Hristos. *Nu se produce* nici o schimbare sesizabilă prin simțuri, pâinea rămâne pâine și vinul rămâne vin. Căci dacă s-ar produce aceasta în mod „sesizabil", atunci creștinismul ar fi un cult magic, iar nu religia credinței, a nădejdii și a iubirii.

Prin urmare, încercările de a *explica* prefacerea, de a o pune în formule și cauze, sunt nu numai de prisos, dar sunt de-a dreptul păgubitoare, ca și cum ar fi insuficiente credința și trăirea inițială a Bisericii, exprimate în cuvintele rugăciunii: „Încă cred că acesta este însuși Preacurat Trupul Tău și aceasta este însuși scump Sângele Tău..." Cred, dar nu știu; căci în „lumea aceasta" nici o „știință", nici o cunoaștere în afară de aceea care se descoperă prin credință nu poate explica ceea ce se săvârșește în timpul nou prin venirea Sfântului Duh, prin prefacerea vieții într-o viață nouă a Împărăției lui Dumnezeu, care este „în mijlocul nostru".

Astfel, când spun că întreaga Liturghie este *prefacere*, am în vedere ceva foarte simplu, și anume: că în Liturghie, fiecare parte a ei, fiecare lucrare sfântă, fiecare ritual se preface prin Duhul Sfânt *în ceea ce este*, fiecare fiind „simbol real", în ceea ce descoperă. De exemplu, cinstirea repetată – în timpul Liturghiei – a *Prestolului*: cădirea, sărutarea, metaniile și altele sunt o mărturisire a prezenței noastre împrejurul Prestolului slavei lui Dumnezeu, a Sanctuarului ceresc. Tot așa, „adunarea în Biserică" în Liturghie se preface în plinătatea Bisericii lui Hristos, iar intrarea cu Sfintele Daruri se preface în aducerea de către Biserică a jertfei mântuitoare „pentru toți și pentru toate"...

Prin urmare, în Liturghie totul e *real*, dar realitatea nu e a „lumii acesteia" și nici în timpul ei văzut și divizat, ci în adunarea timpului nou. Când, la începutul secolului al XI-lea, au apărut încercări „raționale" de a explica Euharistia, Berenger

din Tours propune a deosebi în ea partea „mistică", adică simbolică, de partea „reală". După învățătura lui, Taina este *mystice, non realiter*. Condamnând această învățătură, Soborul Lateran răspunde prin *realiter, non mystice*, adică real, nu mistic, nu simbolic (anul 1059). Acesta este impasul în care ajunge inevitabil scolastica. Esența acestui impas e îndepărtarea treptată de înțelegerea și de perceperea inițială a *timpului*, iar prin aceasta, „pierderea" treptată a esenței eshatologice a Bisericii și a Tainelor. Începând din secolul al XIII-lea, după cuvintele lui Louis Bouyer, „în Apus, Euharistia este îngropată sub formule și explicări netradiționale". Iar în ceea ce privește Ortodoxia, chiar dacă ea nu a primit toate explicările și formulele apusene, neavând învățătura sa proprie despre Taine, a considerat ca „a sa" problematica apuseană, întrebările apusene care, la rândul lor, au influențat exegeza și definirile Euharistiei.

VII

Ne putem întreba acum în ce constă funcția specifică a epiclezei, adică a rugăciunii despre trimiterea Sfântului Duh, pe care o aflăm în Liturghia ortodoxă ca parte culminantă a Aducerii-aminte.

Că există, într-adevăr, o legătură organică între rugăciunea aceasta și Aducerea-aminte o mărturisește – înainte de toate – textul epiclezei care începe cu cuvintele „Aducându-ne aminte", aflate atât în Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, cât și în cea a Sfântului Vasile cel Mare.

Textul Sfântului Ioan Gură de Aur l-am reprodus la începutul acestui capitol, iar acum mă voi mărgini să prezint aici rugăciunea paralelă a epiclezei din Liturghia Sfântului Vasile cel Mare:

„...Pomenind și noi, Stăpâne, patimile Lui cele mântuitoare, Crucea cea făcătoare de viață, îngroparea cea de trei zile, Învierea din morți, suirea la ceruri, șederea de-a dreapta Ta, a lui Dumnezeu-Tatăl și slăvita și înfricoșata Lui a doua venire. Ale Tale dintru ale Tale, Ție-Ți aducem de toate și pentru toate... Îndrăznind ne apropiem de Sfântul Tău Jertfelnic și punând înainte cele ce închipuiesc Sfântul Trup și Sânge al Hristosului Tău. Ție ne rugăm și de la Tine cerem, Sfinte al Sfinților, cu bunăvoința bunătății Tale, să vie Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste Darurile acestea ce sunt puse înainte"...

După cum vedem, rugăciunea epiclezei culminează cu *Aducerea-aminte*. În categoriile *timpului nou* în care se săvârșește Euharistia, Aducerea-aminte unește într-o singură unitate „tot ceea ce a fost pentru noi", întreaga Taină a mântuirii săvârșită de Hristos, Taina Iubirii lui Hristos care cuprinde întreaga lume dăruită nouă. Aducerea-aminte e mărturisirea *cunoașterii* acestei Taine, cunoașterea realității ei și, de asemenea, a credinței în ea – ca mântuirea lumii și a omului. Aducerea-aminte, ca și întreaga Euharistie despre care am vorbit, nu e *repetare*, ci descoperire, dăruire, trăire în „lumea aceasta", și de aceea spunem din nou și din nou că Euharistia adusă de Hristos este unică, e adusă odată pentru totdeauna și în ea este înălțarea noastră.

Euharistia se săvârșește, de la început și până la sfârșit, asupra pâinii și a vinului. Pâinea și vinul sunt *hrana* pe care Dumnezeu a creat-o dintru început ca *viață*: „acestea vor fi hrana voastră" (Fac. I, 29). Dar sensul, esența, bucuria acestei vieți nu constă în hrană, ci în Dumnezeu, în comuniunea cu El. Și iată, din această hrană – „din Raiul hranei nemuritoare" (Liturghia Sfântului Vasile cel Mare), omul a căzut și, prin el, a

căzut „lumea aceasta". În ea s-a întronat hrana, care însă nu e spre viață, ci spre moarte, spre cădere și despărțire. De aceea Hristos – venind în lume – S-a numit pe Sine „Pâinea lui Dumnezeu care coboară din cer și dă viață lumii" (In. VI, 33). „Eu sunt Pâinea vieții; cel ce vine la Mine nu va flămânzi și cel ce crede în Mine nu va înseta niciodată" (In. VI, 35).

Astfel, Hristos este „Pâinea cerească", deoarece definirea aceasta include întregul conținut, întreaga realitate a credinței noastre în El, ca Mântuitor și Domn. El este Viața și de aceea este hrană. El aduce această viață ca taină „pentru toți și pentru toate", spre a ne face pe toți părtași Vieții Sale – Vieții noi, a creației noi – și a ne arăta în primul rând nouă că suntem Trupul lui Hristos.

La toate acestea Biserica răspunde *Amin*. Toate acestea sunt primite prin credință, toate sunt împlinite în Euharistie prin Duhul Sfânt. Întregul ritual al Liturghiei e descoperire treptată a acelor *realități* din care e alcătuită lucrarea mântuitoare a lui Hristos. Repet încă o dată, *succesiunea* de aici constă nu în săvârșire, ci în descoperire. Ceea ce se descoperă nu e ceva *nou*, ce nu a fost până acum. Nu, în Hristos totul s-a *săvârșit*, totul este *real*, totul este *dăruit*. În El, noi am primit acces la Tatăl, la împărtășirea Sfântului Duh, și anticiparea Vieții noi în Împărăția Lui.

Iată *epicleza* pe care o aflăm la sfârșitul rugăciunii euharistice, care e descoperirea și darul ei și, totodată, *primirea acestuia de către Biserică*: „Trimite Duhul Tău cel Sfânt *peste noi* și peste aceste Daruri ce sunt *puse înainte*". Chemarea Duhului Sfânt nu este un act separat al cărui obiect unic este Pâinea și Vinul. Imediat după chemarea Sfântului Duh, proistosul se roagă: *„Iar pe noi pe toți* care ne împărtășim dintr-o Pâine și dintr-un Potir să ne unești unul cu altul prin împărtășirea

Aceluiași Duh Sfânt" (Sfântul Vasile cel Mare). „Pentru ca să fie celor ce se vor împărtăși spre trezirea sufletului, spre iertarea păcatelor, spre împărtășirea cu Sfântul Tău Duh, spre împlinirea Împărăției cerurilor..." Și, în continuare, fără întrerupere, rugăciunea trece la *mijlocirea* despre care vom vorbi mai departe. Scopul Euharistiei nu este prefacerea pâinii și a vinului, ci a ne face părtași cu Hristos, Care a devenit hrana noastră, viața noastră, descoperirea Bisericii ca fiind Trupul lui Hristos.

Iată pentru ce, în Răsăritul ortodox, Sfintele Daruri nu au devenit niciodată prin sine un obiect de cinstire, contemplare și închinare deosebită și nici obiect al unei „problematici" deosebite teologice: cum, când, în ce chip se săvârșește prefacerea lor. Euharistia – iar aceasta înseamnă prefacerea Sfintelor Daruri – e o Taină care nu poate fi descoperită și explicată în categoriile „lumii acesteia" a timpului, a esenței, a cauzalității etc. Ea se descoperă credinței: „Încă cred că acesta este însuși Preacurat Trupul Tău și acesta este însuși Scump Sângele Tău." Nimic nu este explicat, nimic nu este definit, nimic nu s-a schimbat în „lumea aceasta". Atunci de unde acea lumină, acea bucurie care inundă inima, acel conținut al plinătății și al contactului cu „alte lumi"?

Răspunsul la aceste întrebări îl aflăm în *epicleză*. Însă nu un răspuns „rațional", construit după legile logicii noastre „cu un singur etaj", ci descoperit nouă de Duhul Sfânt. Aproape în toate rânduielile Euharistiei ajunse până la noi Biserica se roagă în textele epiclezei ca Euharistia să fie pentru cei care se împărtășesc *„spre împărtășirea cu Sfântul Duh"*: „...Iar pe noi toți care ne împărtășim dintr-o pâine și dintr-un potir să ne unești unul cu altul prin împărtășirea Aceluiași Sfânt Duh" și, în continuare, „spre împlinirea Împărăției cerurilor". Ambele

cereri ale Euharistiei, în esența lor, sunt sinonime, căci amble descoperă esența eshatologică a Tainei, îndreptată spre viitor, spre Împărăția lui Dumnezeu, dar descoperită și dăruită deja Bisericii.

În acest fel, prin epicleză culminează *anaforaua*, adică acea parte a Liturghiei care include „adunarea în Biserică", intrarea, buna vestire a Cuvântului lui Dumnezeu, aducerea, înălțarea, mulțumirea și aducerea-aminte. Dar de la epicleză începe și partea culminantă a Liturghiei, a cărei esență este *Împărtășirea*: credincioșilor li se împart Sfintele Daruri ale Trupului și Sângelui lui Hristos.

CAPITOLUL XII

Taina Împărtășirii

Plinitu-s-a și s-a săvârșit pe cât a fost întru a noastră putere, Hristoase Dumnezeul nostru, Taina rânduielii Tale: am avut pomenirea morții Tale, văzut-am chipul Învierii Tale, umplutu-ne-am de viața Ta cea nesfârșită, îndulcitu-ne-am de hrana Ta cea neîmputinată, căreia binevoiești a ne învrednici pe noi toți și în veacul viitor, cu Harul Celui fără de început al Tău Părinte și al Preasfântului și Bunului și de viață făcătorului Tău Duh...

(Rugăciunea de la potrivirea Sfintelor Daruri din Liturghia Sfântului Vasile cel Mare)

I

De-a lungul veacurilor, dezvoltarea Liturghiei a suferit multe schimbări. Dar nu a existat o schimbare mai adâncă și mai însemnată decât aceea care marchează până astăzi ultima parte a sfintei lucrări euharistice, și anume împărtășirea cu Sfintele Daruri ale Trupului și Sângelui lui Hristos. Întrucât partea aceasta culminează și împlinește într-adevăr Taina cea mai sfântă a Euharistiei – și prin aceasta și întreaga Liturghie –, ne vom opri asupra ei, mai bine zis ne vom opri asupra modificărilor care au survenit și au deformat-o.

La început, împărtășirea tuturor credincioșilor la Liturghie era concepută de Biserică drept scopul vădit al Euharis-

tiei și înfăptuirea cuvintelor Mântuitorului: „Să mâncați și să beți la Cina Mea, în Împărăția Mea" (Lc. XXII, 30). De aceea, „prin forma ei", Euharistia era Cina, era împlinirea ei prin împărtășirea obștească. Toate acestea sunt vădite și în perspectiva ortodoxă, așa încât nu e nevoie de argumente.

Explicarea este cerută de îndepărtarea treptată – de-a lungul istoriei – a unui număr tot mai mare de membri ai Bisericii de la înțelegerea aceasta a Euharistiei, reducând-o la o înțelegere individuală. Credinciosul contemporan și omul bisericesc nu simte nevoia de a se împărtăși la fiecare Liturghie. El cunoaște din *Catehism* „că Biserica, cu vocea ei de mamă, îi îndeamnă pe râvnitorii de evlavie să se mărturisească înaintea preotului duhovnic și să se împărtășească de patru ori pe an sau în fiecare lună, iar pe toți, în mod obligatoriu, o dată pe an" (Mitr. Filaret, *Catehismul ortodox*, partea I, întrebarea 90). Acela care dorește să se împărtășească e obligat a primi Taina Mărturisirii și, în sfârșit, trebuie să subliniem că, dacă un mirean dorește să se împărtășească „peste norma obișnuită", dorința lui neavând nici o bază în învățătura bisericească a Tainei, este considerat de obicei ca unul care caută „a se împărtăși mai des", și nu ca unul care împlinește chemarea creștină, ca mădular al Bisericii, ca mădular în Trupul lui Hristos. Această concepție a intrat și s-a întărit atât de puternic în viața bisericească, încât în *Catehism* aflăm întrebări ca de exemplu: „Ce participare pot avea, în Liturghia Dumnezeiască, aceia care o ascultă doar, fără a primi Sfânta Împărtășanie?" Răspunsul la această întrebare: „Ei pot și trebuie să participe cu rugăciunea, cu credința și cu aducerea-aminte neîncetată a Domnului nostru Iisus Hristos, Care a poruncit ca aceasta să faceți întru pomenirea Lui". (Observăm însă că împărtășirea cu Sfintele Daruri a poruncit-o Hristos *tocmai* prin cuvintele: „Luați, mâncați... Beți dintru acesta toți...") Menționăm, de asemenea, că întrebările cu privire la cei ce nu se împărtășesc și răspunsurile date se referă la majoritatea credincioșilor și nu numai la cazuri excepționale. Vai, excepția de la această învățătură o alcătuiesc tocmai cei care se împărtășesc...

Ce s-a întâmplat? Cum și de ce se menține de veacuri această metamorfoză în înțelegerea Euharistiei – nu numai de către poporul bisericesc, dar și de episcopi, de cler și, în sfârșit, de teologi – care reduc Euharistia la „una dintre Taine", la unul dintre „mijloacele de sfințire"? Oricât de straniu ar părea, noi nu aflăm răspuns la aceste întrebări în teologia noastră oficială, academică. Și totuși, după cum am arătat mai sus, aici nu e vorba despre o evoluție a disciplinei bisericești, o diminuare a evlaviei, o influență apuseană etc., aici este vorba de o cotitură spirituală în conștiința și în înțelegerea Bisericii înseși, în întregul ei. Aici este vorba, cu alte cuvinte, de *criza ecclesiologică* asupra căreia vom concentra atenția noastră.

II

Explicația cea mai obișnuită și cea mai răspândită privitoare la neparticiparea la împărtășire are la bază pretextul nedemnității mulțimii covârșitoare a mirenilor de a se apropia deseori de Potir și, ca urmare, parcă necesitatea anumitor cerințe și garanții suplimentare. Mirenii trăiesc în lume și sunt în contact permanent cu necurățenia ei, cu nedreptatea, cu păcătoșenia, cu minciuna ei și de aceea ar avea nevoie de o curățire și de o pregătire deosebite, de o silință de pocăință deosebită.

Eu numesc evlavioasă această explicație, căci, într-adevăr, în expresiile și în explicările ei cele mai bune pornește din

conștiința păcătoșeniei, din „cinstirea" sfințeniei, din teama față de nevrednicia sa. Într-un fel sau altul, teama aceasta este proprie oricărei religii. În creștinismul medieval, întreaga viață era întrepătrunsă de această teamă – „am păcătuit, fărădelege am făcut, cu nedreptate sunt înaintea Ta"... Idealul moral al societății – care nu e totdeauna păstrat, dar care a avut o mare influență asupra societății creștine – devine ascetismul, de multe ori chiar într-o formă exagerată; însă căderea clerului alb (a preoțimii), consemnată în canoanele ce alcătuiesc Soborul din Trulan (anul 691), a condus la ideea că viața Bisericii culminează și rămâne pe seama monahismului. Noi nu avem posibilitatea să ne oprim aici la cauzele și la formele acestui proces multilateral. Pentru noi e important că el a dus treptat la clericalizarea Bisericii, la o tot mai mare îndepărtare a clerului de mireni. Astfel, s-a schimbat întreaga atmosferă a Bisericii. La sfârșitul secolului al IV-lea, Sfântul Ioan Gură de Aur a scris în tâlcuirea sa la a doua epistolă către Corinteni: „Dar sunt cazuri când preotul se deosebește de cel pe care-l conduce, ca de exemplu, *când trebuie să se împărtășească cu Sfintele Taine*. În realitate, noi toți suntem vrednici de Sfintele Taine. Tuturor li se oferă un Trup și un Potir... și noi toți deopotrivă ne sărutăm unul cu altul... Acum nu este așa."

În cele din urmă însă, au învins sacralizarea și clericalizarea. Aceasta se poate vedea și în dezvoltarea și în organizarea locașului, care subliniază din ce în ce mai mult separarea mirenilor de cler. Tot Sfântul Ioan Gură de Aur a scris: „Când a venit Hristos și a suferit în afară de oraș, El a curățit tot pământul, tot locul l-a făcut prielnic pentru rugăciune... Vreți să știți cum a devenit tot pământul templu și cum a devenit orice loc prielnic pentru rugăciune?" Tâlcuirea templului și a Liturghiei în acest sens a dispărut însă foarte devreme din Bi-

serică. Intrarea în altar, apropierea de sfințenie a fost interzisă mirenilor, iar prezența lor la Euharistie a devenit pasivă. Euharistia se săvârșește în numele lor și pentru ei, dar ei nu iau parte la săvârșirea ei. Dacă mai înainte Biserica, separându-se de „lumea aceasta", îi cuprindea în ea pe mireni, acum ea îi exclude. Despre aceasta mărturisește chiar denumirea lor de *mireni* (κοσμικοί), iar nu ca înainte *laici* (λαός) – mădularele poporului lui Dumnezeu, oameni luați în grija lui Dumnezeu...

III

În timpurile noastre – în lumina celor spuse mai sus, când împărtășirea e înțeleasă ca act particular, personal –, pregătirea pentru împărtășanie a devenit tot o pregătire particulară. În cărțile noastre de rugăciune se tipăresc rugăciuni dinaintea împărtășirii care nu intră în textul și în ritualul Liturghiei, în afară de două care se citesc chiar înainte de împărtășanie. În cartea de rugăciuni sunt incluse și rugăciunile de mulțumire după Împărtășanie, care, de asemenea, sunt individuale și necuprinse în Liturghie. Din aceasta se înțelege că nu toți cei prezenți la Liturghie se împărtășesc, și rugăciunile par a fi nominale. Alcătuirea, practica, timpul citirii lor se deosebesc, așa cum se deosebesc și prescripțiile cu privire la postire. Prin conținutul lor, majoritatea acestor rugăciuni sunt frumoase, duhovnicești și foarte folositoare. Noi nu vorbim despre rugăciuni, ci despre locul lor în Liturghie, în Taină.

Fapt este că nicăieri – de la începutul anaforalei, adică de la Liturghia celor credincioși și până la sfârșitul ei – nu aflăm nici o indicație de participare a două categorii de credincioși: cei care se împărtășesc și cei care nu se împărtășesc cu Sfintele Taine. Dimpotrivă, e evident că citirea atentă a rugăciu-

nilor pre-anaforalei, anaforalei și post-anaforalei nu poate să nu convingă de faptul că, după trimiterea celor chemați (iar în Biserica primară și a „celor care se pocăiesc") Euharistia se săvârșește „cu ușile închise". Concomitent cu aducerea jertfei celei fără de sânge, se săvârșește și pregătirea celor credincioși pentru împărtășirea cu Sfântul Trup și Sânge ale Domnului:

„Iarăși de multe ori cădem la Tine
și ne rugăm Ție, Bunule și Iubitorule de oameni,
ca, privind spre rugăciunea noastră,
să curățești sufletele și trupurile noastre
de toată necurăția sufletului și a trupului
și de toată spurcăciunea trupului și a duhului,
și să ne dai să stăm nevinovați și fără de osândă
înaintea Sfântului Tău jertfelnic.
Dăruiește, Dumnezeule, și celor ce se roagă cu noi
spor în viață, spor în credință și în înțelegerea cea
duhovnicească:
dă lor să-Ți slujească totdeauna cu frică și cu dragoste
și întru nevinovăție și fără de osândă
să se împărtășească cu Sfintele Tale Taine,
și să se învrednicească de cereasca Ta Împărăție."

(A doua rugăciune a celor credincioși,
Liturghia Sfântului Ioan)

„Înaintea Ta, Stăpâne, Iubitorule de oameni,
punem toată viața noastră și nădejdea noastră
și cerem, și ne rugăm, și cu umilință cădem înaintea Ta:
învrednicește-ne pe noi să ne împărtășim
cu cerești le și înfricoșătoarele Tale Taine,
ale acestei sfinte și duhovnicești mese,
cu conștiința curată, spre lăsarea păcatelor,

spre iertarea greșelilor, spre comuniune cu Duhul Sfânt,
spre moștenirea Împărăției cerurilor,
spre îndrăznirea cea către Tine,
nu spre judecată sau spre osândă."

(Rugăciunea înainte de Tatăl nostru,
Liturghia Sfântului Ioan)

„Doamne, Dumnezeul nostru, Care ne-ai zidit pe noi
și ne-ai adus în această viață,
Cela ce ne-ai arătat nouă căile spre mântuire,
ne-ai dăruit nouă descoperirea tainelor cerești:
Tu ești Cel ce ne-ai pus pe noi în slujba aceasta
cu puterea Duhului Tău celui Sfânt:
binevoiește dar, Doamne, să fim noi slujitori
ai Noului Tău Testament,
să fim slujitorii Sfintelor Tale Taine:
primește-ne pe noi, care ne apropiem de Sfântul Tău
jertfelnic,
după mulțimea milei Tale,
ca să fim vrednici a-Ți aduce Ție
această jertfă cuvântătoare și fără de sânge
pentru păcatele noastre și pentru cele din neștiință ale
poporului:
pe care primind-o în sfântul
și cel mai presus de ceruri și mai presus de minte al Tău
jertfelnic,
întru miros de bună mireasmă,
trimite Harul Sfântului Tău Duh."

(Rugăciunea punerii înainte după așezarea
Sfintelor Daruri pe Sfânta Masă.
Liturghia Sfântului Vasile cel Mare)

Și, în sfârșit:

„iar pe noi, pe toți care ne împărtășim dintr-o pâine și dintr-un potir, să ne unești unul cu altul prin împărtășirea Aceluiași Duh Sfânt"...

(Anaforaua, Liturghia Sfântului Vasile cel Mare)

Cred că nu e posibil a arăta mai clar legătura dintre anaforă, aducerea Darurilor, jertfa cea fără de sânge, jertfa de laudă cu pregătirea pentru împărtășire. În Sfintele Daruri recunoaștem Sfântul Trup și Sânge ale lui Hristos, recunoaștem jertfa adusă de Hristos „pentru toți și pentru toate", iar în împărtășirea pe care o primim cu credință, cu nădejde și cu dragoste recunoaștem că suntem în unitate cu Hristos, cu viața Lui, cu Împărăția Lui...

Despărțirea unora de alții – oricât de gravă ar fi afirmația – știrbește sensul cel adevărat al Tainei Euharistice care începe pe să fie înțeleasă nu ca împlinirea Bisericii, nu ca descoperirea Împărăției lui Dumnezeu și a vieții celei noi, ci ca o gustare a „sfințeniei materiale" ce preface Taina – după cuvintele lui A.S. Homiakov – într-o „minune anatomică". Tocmai de aici provin toate impasurile explicării Tainei Euharistiei. „Ambele direcții (protestantă și catolică), continuă Homiakov, ori neagă, ori confirmă schimbările minunate ale anumitor elemente pământești, fără să înțeleagă faptul că elementul esențial al fiecărei Taine *este Biserica* și că tocmai prin ea, numai prin ea se și săvârșesc Tainele, fără nici o referire la natura legilor pământești. Cine a disprețuit datoria iubirii, acela a pierdut și amintirea puterii ei, a pierdut prin aceasta și amintirea despre ceea ce este în lume realitatea credinței".

IV

Înainte de toate să amintim cum a ajuns până la noi, în tradiția liturgică bizantină, orânduirea *pregătirii*. Nu voi vorbi despre proscomidie, despre care am amintit mai sus. Ne vom limita la Liturghia credincioșilor.

După epicleză, proistosul începe imediat citirea *rugăciunii de mijlocire*. Aceasta poate fi definită mai exact ca rugăciunea *adunării Bisericii – a Trupului lui Hristos*, ce se descoperă în toată plinătatea ei:

„Iar pe noi pe toți, care ne împărtășim dintr-o Pâine și
dintr-un Potir, să ne unești
unul cu altul prin împărtășirea Aceluiași Sfânt Duh și pe
nici unul
dintre noi să nu ne faci a ne împărtăși spre judecată sau
spre osândă,
cu Sfântul Trup și Sânge ale Hristosului Tău.
Ci să aflăm milă și Har împreună cu toți sfinții
care din veac au bineplăcut Ție:
cu strămoșii, părinții, patriarhii, prorocii, apostolii,
propovăduitorii, binevestitorii, mucenicii, mărturisitorii,
învățătorii și cu tot sufletul drept ce s-a săvârșit întru
credință.
Mai ales cu Preasfânta, Preacurata, Preabinecuvântata,
slăvita
Stăpâna noastră
de Dumnezeu Născătoarea și pururea Fecioara Maria.
Cu Sfântul Ioan Prorocul, Înaintemergătorul și
Botezătorul,
cu sfinții și întru tot lăudații Apostoli
și cu toți sfinții Tăi,

pentru ale căror rugăciuni cercetează-ne pe noi,
Doamne!
Și-i pomenește pe toți cei mai dinainte adormiți în
nădejdea
învierii și a vieții celei de veci și îi odihnește pe ei
unde sălășluiește și unde strălucește lumina Feței Tale.

Încă ne rugăm Ție, pomenește, Doamne,
Sfânta Ta sobornicească și apostolească Biserică,
cea de la o margine până la cealaltă a lumii,
pe care ai câștigat-o cu scump Sângele Hristosului Tău
și o împacă pe ea
și sfânt locașul acesta întărește-l chiar până la sfârșitul
veacului.

Pomenește, Doamne,
pe cei care Ți-au adus Ție Darurile acestea,
despre care, prin care și pentru care sunt aduse acestea.
Pomenește, Doamne, pe cei care aduc roduri și fac bine
în sfintele Tale biserici și își aduc aminte de cei săraci:
răsplătește-le lor în locul celor pământești, cele cerești,
în locul celor vremelnice, cele veșnice,
în locul celor stricăcioase, cele nestricăcioase.
Pomenește, Doamne, pe cei din pustie
și din munți și din peșteri și din prăpăstiile pământului.
Pomenește, Doamne, pe cei ce întru feciorie, întru
evlavie,
întru înfrânare și întru viață cinstită petrec."

(Rugăciunea pentru stăpânire)

„Pomenește, Doamne, poporul ce stă înainte
și pe cei ce pentru binecuvântate pricini nu sunt aici,

și îi miluiește pe dânșii și pe noi după mulțimea milei
Tale.
Comorile lor le umple de tot binele,
căsniciile lor în pace și întru unitatea gândului păzește;
pe prunci îi crește, tinerețele le povățuiește, bătrânețele le
întărește,
pe cei slabi la suflet, pe cei risipiți adună-i,
pe cei rătăciți îi întoarce
și îi împreună cu Sfânta Ta Sobornicească și
Apostolească Biserică.
Pe cei bântuiți de duhuri necurate îi slobozește,
cu cei ce călătoresc pe ape, pe uscat și prin aer,
împreună călătorește,
văduvelor le ajută, pe orfani îi apără,
pe cei robiți îi izbăvește, pe cei bolnavi îi tămăduiește.
Pomenește, Doamne, pe cei ce sunt în judecăți,
în închisori,
în mine, în munci amare, în prigoniri
și în orice fel de necaz,
nevoi și strâmtoare.
Pomenește, Doamne.

Și pe toți cei ce au trebuință de marea Ta milostivire,
și pe cei ce ne iubesc pe noi, și pe cei ce ne urăsc pe noi
și pe cei ce ne-au poruncit nouă nevrednicilor să ne
rugăm pentru dânșii.
Pomenește, Doamne Dumnezeul nostru și pe tot
poporul Tău
și peste toți varsă mila Ta cea bogată,
împlinind tuturor cererile cele spre mântuire.
Și pe cei pe care noi nu i-am pomenit din neștiință,

sau din uitare, sau pentru mulțimea numelor,
Tu Însuți, Doamne, pomenește-i, Cela ce știi vârsta și numele fiecăruia, Cel ce știi pe fiecare din pântecele maicii lui, căci Tu ești, Doamne, ajutorul celor fără de ajutor, nădejdea celor fără de nădejde, celor înviforați Mântuitor, celor ce călătoresc pe ape liman, celor bolnavi doctor: Însuți tuturor toate să le fii, Cela ce știi pe fiecare și cererea lui, casa și trebuința lui.

Izbăvește, Doamne, orașul acesta și toate orașele și satele, țara aceasta și toate țările de foamete, de ciumă, de cutremur, de potop, de foc, de sabie, de venirea asupra noastră a altor neamuri și de războiul cel dintre noi."

(Despre episcopi:)

„Întâi pomenește, Doamne, pe (N) pe care-l dăruiește Sfintei Tale Biserici, în pace, întreg, cinstit, sănătos, îndelungat în zile, drept învățând cuvântul adevărului Tău.

Pomenește, Doamne, după mulțimea îndurărilor Tale
și a mea nevrednicie,
iartă-mi toată greșeala cea de voie și cea fără de voie:
și să nu oprești, pentru păcatele mele,
Harul Sfântului Tău Duh de la Darurile ce sunt puse înainte.

Pomenește, Doamne, preoțimea, cea întru Hristos diaconime,
și tot cinul preoțesc,
și să nu lași rușinat pe nici unul dintre noi,
cei ce stăm în jurul Sfântului Tău jertfelnic.

Cercetează-ne cu bunătatea Ta, Doamne,
arată-Te nouă cu bogatele Tale îndurări:
vremuri bine întocmite și de folos ne dăruiește,

pământului ploi line spre rodire dăruiește-i,
binecuvântează cununa anului bunătății Tale.
Fă să înceteze dezbinarea bisericilor,
potolește întărâtările păgânilor,
răzvrătirile eresurilor strică-le degrab'
cu puterea Sfântului Tău Duh:
pe noi pe toți ne primește în Împărăția Ta,
fii ai luminii și fii ai zilei arătându-ne,
pacea Ta și iubirea Ta dăruiește-ne-o nouă,
Doamne, Dumnezeul nostru, că Tu toate ni le-ai dat nouă.

Și ne dă nouă, cu o gură și cu o inimă,
a slăvi și a cânta
preacinstitul și de mare cuviință Numele Tău,
al Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh,
și acum și pururea și în vecii vecilor.

Amin. Și să fie milele marelui Dumnezeu și Mântuitorului nostru Iisus Hristos cu voi cu toți.

Și cu duhul tău."

(Liturghia Sfântului Vasile cel Mare)

V

Am citat în întregime rugăciunea de mai sus, pentru că ea ne descoperă cel mai clar și cel mai bine sensul acelei „pregătiri pentru împărtășire" cu care începe lucrarea Sfântă euharistică în ordinea liturgică. Această rugăciune adună și unește într-una întregul conținut cosmic, ecclesiologic și eshatologic al Euharistiei și prin aceasta ne descoperă, ne dăruiește însăși esența *împărtășirii*, esența Trupului lui Hristos și a vieții celei noi întru Hristos. Noi nu suntem chemați dintr-o dată a

ne apropia de Potir. Nu la întâmplare și nu de dragul de a repeta subliniem că înainte există această rugăciune uimitoare, care parcă ar încetini ritmul Euharistiei. Această încetinire nu este pentru ca să ne pregătim încă o dată pentru gustarea sfințeniei, ci pentru ca Biserica să se împlinească pe sine în toată plinătatea ei, ca Taina Împărăției, ca *realitatea* timpului nou și a vieții noi.

Eu am numit rugăciunea de mijlocire-*cosmică*:

„Cercetează-ne pe noi cu bunătatea Ta, Doamne,
arată-Te nouă cu bogatele Tale îndurări,
vremuri bune întocmite și de folos ne dăruiește,
pământului ploi line spre rodire trimite-i,
binecuvântează cununa anului Tău"...

Am numit-o *ecclesiologică*:

„Fă să înceteze dezbinarea bisericilor,
potolește întărâtările păgânilor,
răzvrătirile eretice strică-le degrabă
cu puterea Sfântului Tău Duh."

Și, în sfârșit, am numit-o *eshatologică*:

„pe noi pe toți ne primește în Împărăția Ta,
fii ai luminii și fii ai zilei arătându-ne,
pacea Ta și iubirea Ta dăruiește-ne-o nouă,
Doamne, Dumnezeul nostru, că Tu toate ni le-ai dat nouă."

Acestea sunt *lumea*, *Biserica*, *Împărăția*. Întreaga creație, întreaga mântuire, întreaga împlinire este a lui Dumnezeu. Cerul pe pământ. O singură gură și o singură inimă, o singură proslăvire și cântare a preacinstitului nume – al Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin. Iată esența acestei rugăciuni mari și culminante, iată

ultima cerere a Euharistiei care unește în jurul Mielului lui Dumnezeu, întru Hristos, întreaga lume spirituală, începând cu Maica Domnului, cu sfinții și terminând *cu toți* – încât El Însuși să fie *totul în toți*!

Iată de ce, săvârșind de fiecare dată Euharistia, noi suntem chemați să vedem, să ne dăm seama, să înțelegem în ce trebuie să adâncim întreaga noastră conștiință, întreaga iubire, toată *dorința*, înainte de a ne apropia „de Împăratul cel nemuritor și Dumnezeul nostru"...

VI

De fapt, numai acum, după culminarea rugăciunii de mijlocire, intrăm în ceea ce am numit mai sus rugăciunea particulară de pregătire pentru împărtășire, adică nu pregătirea întregii adunări, a întregii Biserici, ci rugăciunea de curățire personală a fiecăruia dintre noi:

„...ca întru curată mărturisire a cugetului nostru, primind părticica Sfintelor Taine, să ne unim cu Sfântul Trup și Sânge al Hristosului Tău; și primindu-le cu vrednicie, să-L avem pe Hristos locuind în inimile noastre și să fim locaș al Sfântului Tău Duh. Așa, Dumnezeul nostru, pe nici unul dintre noi să nu-l faci vinovat de aceste ale Tale înfricoșătoare și cerești Taine, nici neputincios cu sufletul și cu trupul să nu-l arăți, pentru aceea că se împărtășește cu ele întru nevrednicie: ci ne dă nouă până la suflarea noastră cea mai de pe urmă să primim cu vrednicie părticica Sfintelor Taine, ca merinde pe calea vieții veșnice, spre răspuns bineprimit la înfricoșatul scaun de judecată al Hristosului Tău, ca și noi, împreună cu toți sfinții care din veac au bi-

neplăcut Ţie, să ne facem părtaşi veşnicelor Tale bunătăţi, pe care le-ai gătit celor ce Te iubesc pe Tine, Doamne."

După cum vedem, accentul trece aici de la obştesc şi parcă de la pregătirea triumfătoare a întregii Biserici la pregătirea personală a fiecărui mădular al Bisericii. Sfântul Apostol Pavel scrie corintenilor: „...De câte ori veţi mânca această pâine şi veţi bea acest pahar, moartea Domnului vestiţi, până când va veni.

Astfel, oricine va mânca pâinea aceasta sau va bea paharul Domnului cu nevrednicie va fi vinovat faţă de Trupul şi Sângele Domnului.

Să se cerceteze însă omul pe sine şi aşa să mănânce din pâinea aceasta şi să bea din paharul acesta. Căci cel ce mănâncă şi bea cu nevrednicie, acela mănâncă şi bea sieşi osândă, nesocotind Trupul Domnului. De aceea, mulţi dintre voi sunt neputincioşi şi bolnavi şi nu puţini mor. Căci de ne-am fi judecat noi înşine, nu am mai fi judecaţi. Fiind însă judecaţi, suntem pedepsiţi de Domnul ca să fim osândiţi împreună cu lumea"... (I Cor. XI, 26-32)

Nu poate fi nici o îndoială că, în duhovnicia creştinismului primar, factorul obştesc îl întăreşte pe cel personal, iar cel personal nu este posibil fără cel obştesc. Între înţelegerea de atunci şi cea de acum a noţiunilor de personal şi de obştesc există o mare deosebire. Apostolul Pavel îi dojeneşte pe credincioşii care se împărtăşesc cu nevrednicie şi îi ameninţă cu osândă. El îi cheamă ca să se cerceteze pe ei înşişi. Însă niciodată şi nicăieri nu le propune alegerea: „Voi, cei vrednici, împărtăşiţi-vă, iar voi, cei nevrednici, să vă abţineţi." Alegerea aceasta a dus cu încetul la abţinerea aproape a majorităţii membrilor Bisericii şi la pierderea simţului şi a înţelegerii Euharistiei ca lucrare obştească sau ca *Liturghie*. Chiar şi simţul abţinerii parcă

a secat, s-a pierdut, s-a transformat într-un fel de prescripţie disciplinară („de patru ori pe an"!), cu obligativitatea mărturisirii, ca un fel de bilet pentru împărtăşire.

Biserica primară cunoaşte că nimeni – în întreaga creaţie – *nu este vrednic* ca prin virtuţile sale spirituale, prin „demnitatea" sa, să se apropie de Trupul şi de Sângele lui Hristos şi, ca urmare, pregătirea nu constă în calculul şi în analiza „pregătirii" şi a „nepregătirii", ci în răspunsul iubirii la iubire – „ca şi noi cu toţi sfinţii, care din veac Ţi-au plăcut Ţie, să fim părtaşi veşnicelor Tale bunătăţi pe care le-ai pregătit celor care Te iubesc pe Tine, Doamne..." La ecfonisul proistosului: „Sfânt este Domnul Dumnezeul nostru!" – Biserica răspundea: „Unul Sfânt, Unul Domn Iisus Hristos, întru slava lui Dumnezeu şi Tatăl, Amin." Însă afirmând, enunţând această mărturisire, Biserica primară ştia că uşile sunt deschise tuturor pentru a intra „în patria dorită", unde „nu va fi despărţire, o, prietenilor!"

De aceea, pregătirea pentru împărtăşire se şi încheie în unitatea obştească şi particulară cu *Rugăciunea Domnească*, cu rugăciunea dată nouă de Însuşi Hristos. Căci, în cele din urmă, totul depinde de un singur lucru: putem oare noi, „voim oare noi cu toate dorinţele noastre", cu întreaga fiinţă, fără să ne oprim la toate nedemnităţile noastre, la căderile, la trădările, la lenevia noastră, să primim cuvintele acestei rugăciuni ca fiind ale noastre, să le dorim pe ele ca pe *ale noastre*:

„Sfinţească-se Numele Tău,
să vină Împărăţia Ta,
să fie voia Ta,
precum în cer şi pe pământ"...?

VII

În ultimul timp, în Biserica Ortodoxă s-a marcat parcă o renaștere euharistică vădită, în primul rând prin dorința unui mare număr de mireni de a se împărtăși mai des. Renașterea aceasta se produce în diferite feluri, în diferite locuri și culturi. Dar, oricâtă bucurie ne-ar aduce această renaștere, sunt convins că o amenință o mulțime de pericole, dintre care cel mai de seamă este „sacralizarea" Bisericii. De veacuri, de când Biserica viețuiește cu statele și cu imperiile, ea s-a transformat în organizație, în instituție, pentru a satisface „nevoile duhovnicești" ale credincioșilor; s-a transformat în organizație, supusă pe de o parte acestor „nevoi", pe de altă parte supusă hotărârii celor care o conduc. Trăsătura care deosebește lumea de Biserică, dar care totuși le și leagă între ele – atât de vădită pentru Biserica primară –, a devenit trăsătura care desparte lumea de Biserică.

Sunt convins că renașterea adevărată a Bisericii va începe cu *renașterea euharistică*, însă în sensul deplin al acestui cuvânt. Defectul tragic din istoria confesiunii ortodoxe se datorește nu numai nedeplinătății ei – și afirm aceasta fără teamă –, ci și lipsei teologiei Tainelor, reducerii acestei teologii la schemele și la categoriile gândirii apusene. Biserica nu este organizație, ci este poporul nou al lui Dumnezeu, Biserica nu este religie de cult, ci este *Liturghia* care cuprinde în sine întreaga creație a lui Dumnezeu. Biserica nu este învățătura despre lumea de după moarte, ci este întâmpinarea plină de bucurie a Împărăției lui Dumnezeu. Biserica este taina lumii, taina Mântuirii și taina Împărăției lui Hristos. Rămâne să tragem concluzia acestor gânduri incomplete prin câteva scurte însemnări despre rânduiala Împărtășaniei. Aceste însemnări sunt mai ales de ordin „tehnic", de „cult", în sensul strict al acestui cuvânt. Conținutul lor a fost amplu expus de către arhimandritul Kiprian (Kern) (în lucrarea *Euharistia*, Paris, 1947). Întrucât și asupra lor s-au răsfrânt neajunsurile despre care am vorbit mai sus, vreau să le însumez în însăși esența lor.

Primul neajuns, după părerea mea, este abundența *simbolismului*, nu a acelui simbolism despre care am vorbit ca despre o stare de taină a întregii făpturi a lui Dumnezeu, ci un simbolism *alegoric*, ce atribuie un sens deosebit fiecărui moment din sfânta slujire, făcându-l să preînchipuie ceva ce nu este.

Așa de exemplu, în rugăciunea de la „sfărâmarea Agnețului", părintele Kiprian conchide: „În timpul cât cântăreții cântă «Amin» (trebuie cântat prelungit. Pentru ce?), preotul citește în taină rugăciunea sfărâmării Agnețului... În acest timp, diaconul, stând în fața ușilor împărătești, se încinge cu orarul în chipul crucii. În mod obișnuit, el face aceasta în timpul cântării «Tatăl nostru» (cine, ce și când face? – *n.a.*)". După cum se vede din cuvintele lui Simion din Tesalonic, „diaconul se împodobește *cu orarul ca și cu niște* aripi și se acoperă cu evlavie și cu smerenie când se împărtășește, imitându-i prin aceasta pe serafimi care, după cum se spune, au șase aripi, dintre care cu două își acoperă picioarele, cu două fața, iar cu două zboară, cântând: Sfânt, Sfânt, Sfânt..."

Al doilea neajuns sunt *rugăciunile de taină* pe care majoritatea covârșitoare a mirenilor nu le cunoaște, nu aude textul însuși al Euharistiei, fiind lipsită de cel mai de preț dar. Nimeni și niciodată nu a explicat de ce „neamul ales, preoția împărătească, poporul sfânt, oamenii luați în grijă spre a vesti desăvârșirea Celui ce i-a chemat de la întuneric" nu pot auzi rugăciunile aduse de ei înșiși lui Dumnezeu.

Al treilea neajuns: împărțirea în cler și mireni din timpul împărtășirii, împărțire tragică prin urmările avute în conștiința bisericească, despre care am vorbit de mai multe ori.

Neajunsuri de acest fel putem enumera foarte multe. Însă teama aceasta rămâne parcă neînțeleasă, tabu, și parcă nu o observă nici ierarhia, nici teologii. Toate acestea trebuie să fie împlinite, dar este interzis a discuta despre ele. Eu însă repet ceea ce am repetat de atâtea ori în cartea aceasta, și anume că tot ceea ce privește Euharistia privește Biserica, iar ceea ce privește Biserica privește Euharistia, și orice neajuns în Liturghie se reflectă asupra credinței și asupra întregii vieți a Bisericii. *Ibi Ecclesia, ubi Spiritus et omnia gratia* – și noi, „care suntem de față", trebuie să ne rugăm cu osârdie lui Dumnezeu, ca El să lumineze vederea noastră internă cu lumina celei mai sfinte dintre Sfintele Taine.

VIII

Liturghia Dumnezeiască s-a împlinit.

Binecuvântând Sfânta Masă cu Potirul, preotul spune:

„Mântuiește, Doamne, poporul Tău și binecuvântează moștenirea Ta", se întoarce cu fața spre Sfânta Cină, o cădește de trei ori și spune:

„Să se înalțe slava Ta la ceruri, Dumnezeule, și peste tot pământul."

Poporul răspunde:

„Am văzut lumina cea adevărată,
am primit Duhul Cel ceresc,
am aflat credința cea adevărată,
nedespărțitei Treimi ne închinăm:
Căci Aceasta ne-a mântuit pe noi."

Și Sfântul Potir este dus de pe Sfânta Masă.

Preotul rostește apoi ectenia mică și mulțumirea scurtă, pentru că:

„Și în ziua aceasta
ne-a învrednicit pe noi cereștilor Sale Taine:
îndreaptă calea noastră,
întărește-ne pe noi întru frica Ta,
păzește viața noastră,
întărește pașii noștri"...

Urmează *„Cu pace să ieșim!"*

Cât de clar este totul, cât de simplu și de luminos! Câtă plinătate este în tot, de câtă bucurie este întrepătruns, de câtă iubire este luminat totul! Noi suntem din nou la *începutul* de unde a pornit înălțarea noastră, la Cina lui Hristos în Împărăția Lui.

Noi intrăm în viață, pentru ca să mărturisim și să împlinim chemarea noastră. Fiecare o are pe a sa și ea este slujirea noastră obștească, este Liturghia obștească – însă în „împărtășirea cu unicul Duh".

„Doamne, bine este nouă a fi aici!"

Noiembrie 1983

Cuprins

Cuvânt înainte 5

Prefața autorului 13

I. Taina Adunării 17

II. Taina Împărăției 35

III. Taina Intrării 62

IV. Taina Cuvântului 80

V. Taina Credincioșilor 99

VI. Taina Aducerii 121

VII. Taina Unității 158

VIII. Taina Înălțării 190

IX. Taina Mulțumirii 204

X. Taina Aducerii-aminte 230

XI. Taina Duhului Sfânt 255

XII. Taina Împărtășirii 273